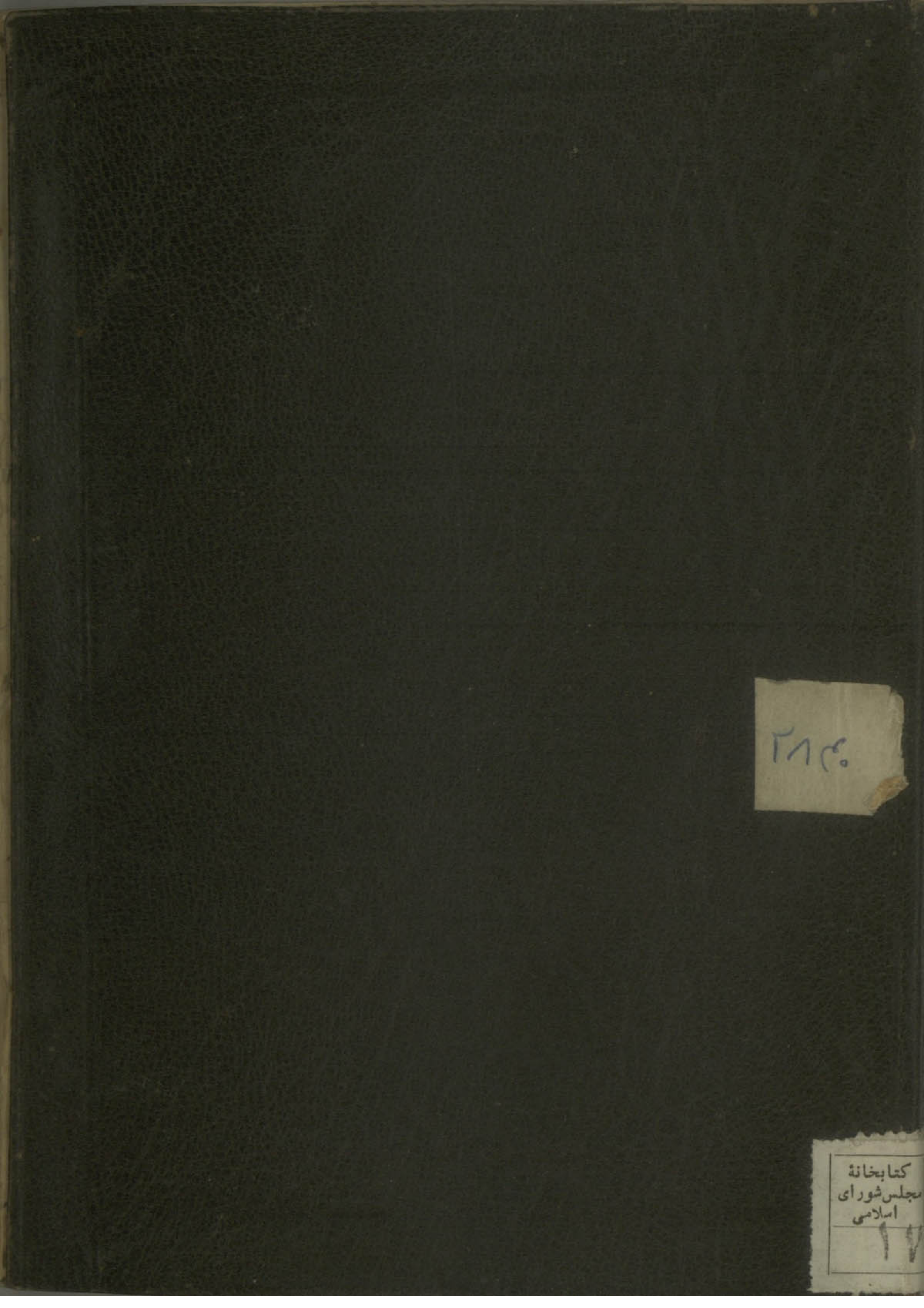
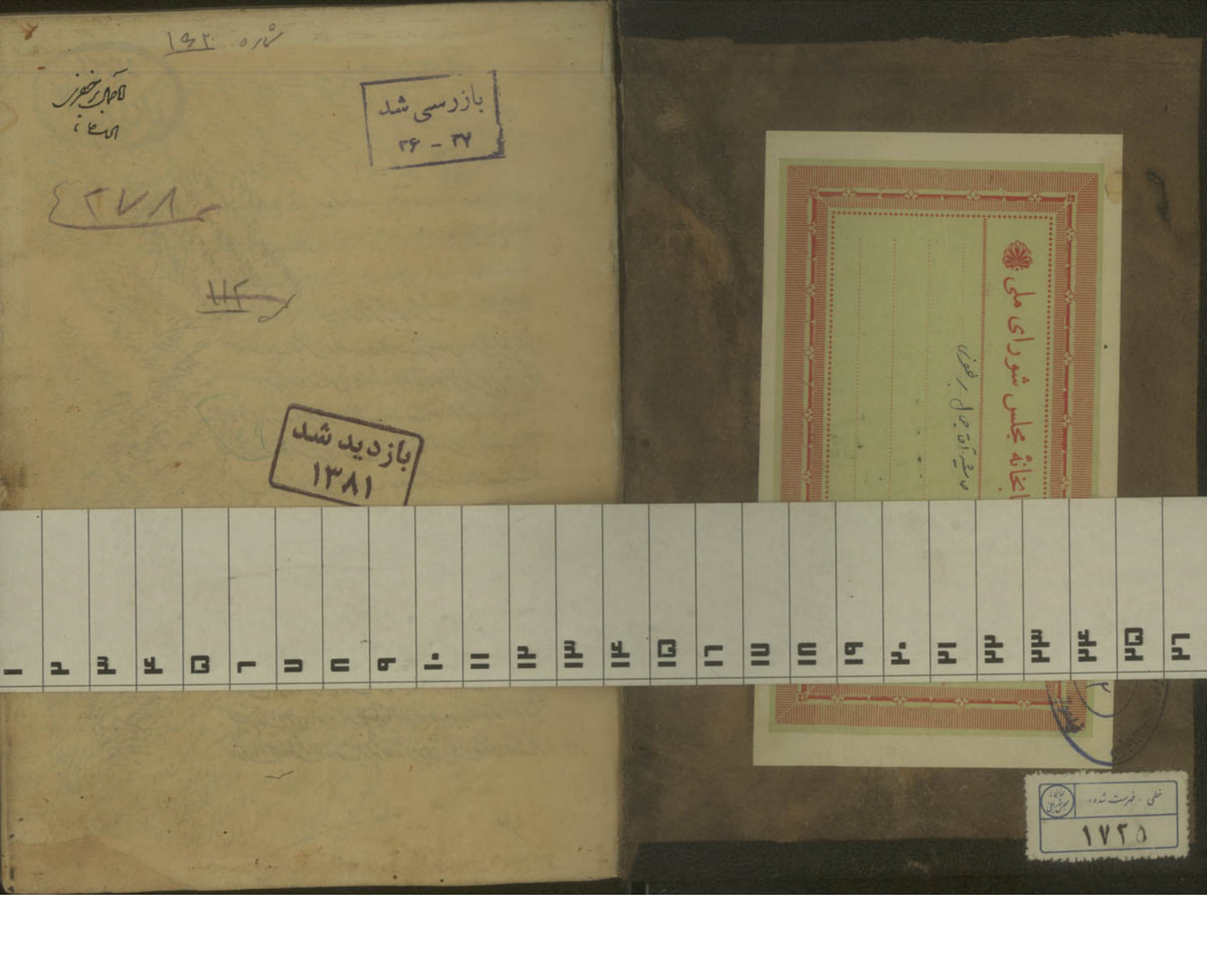
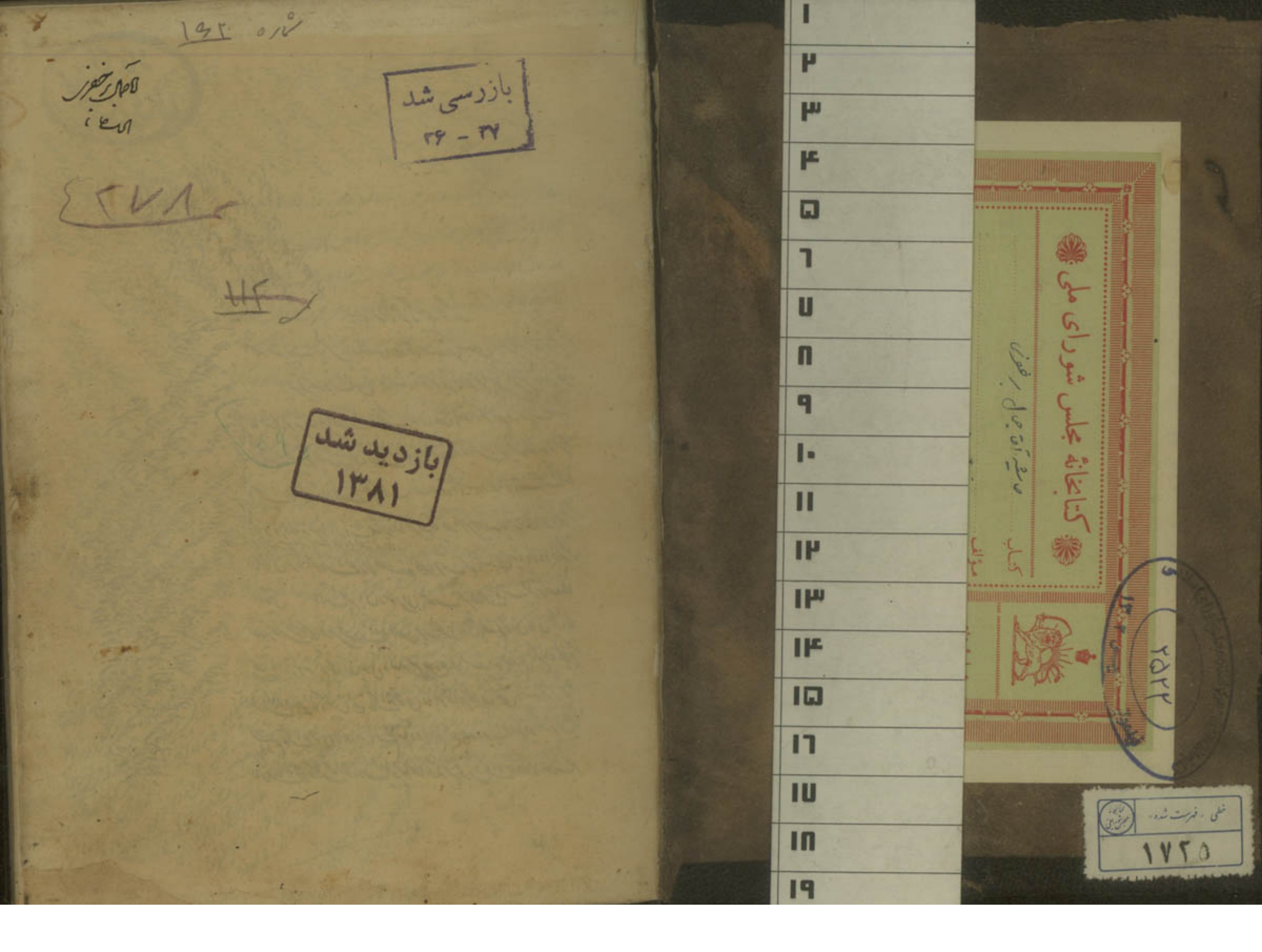
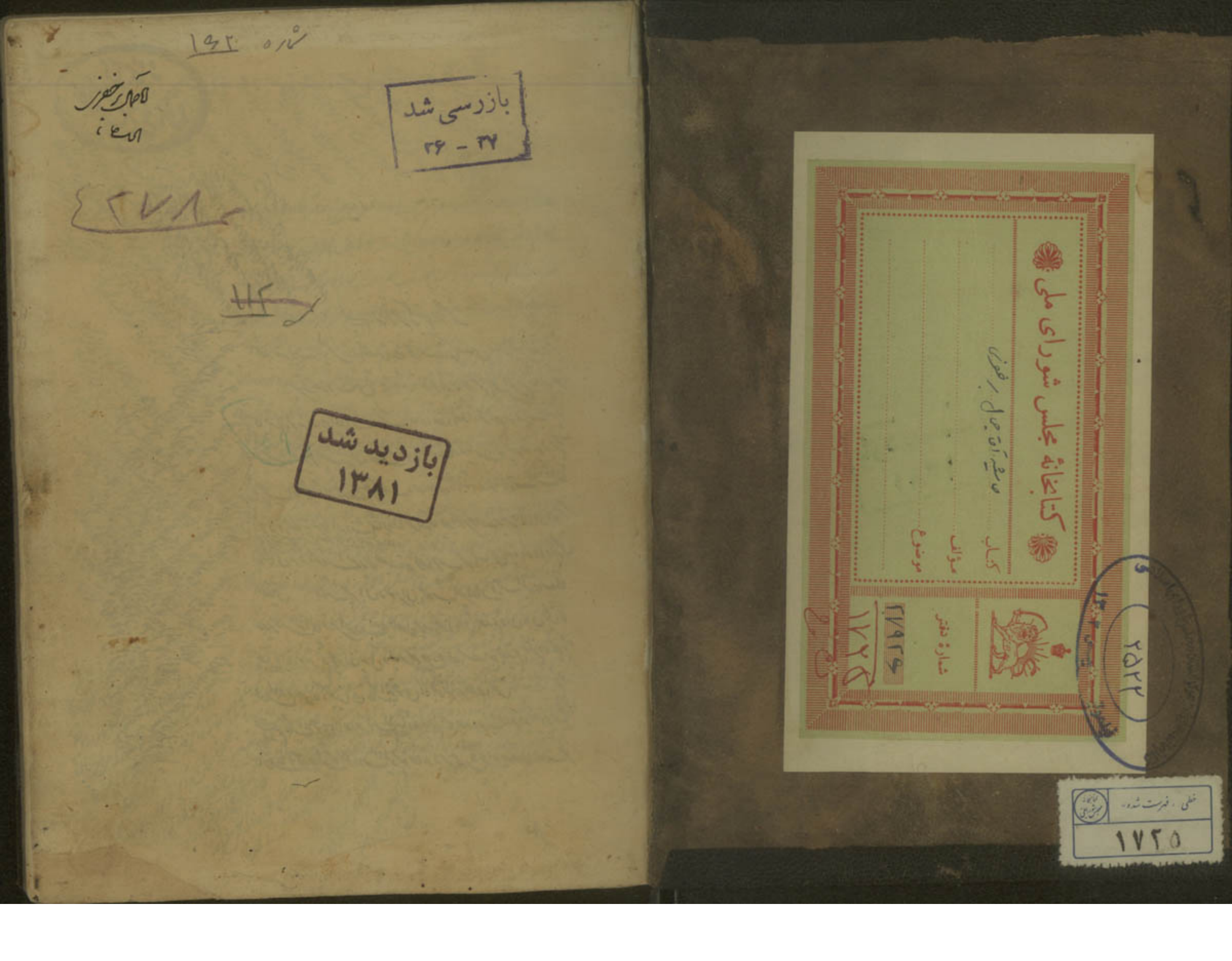



بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
۱۷۲۵

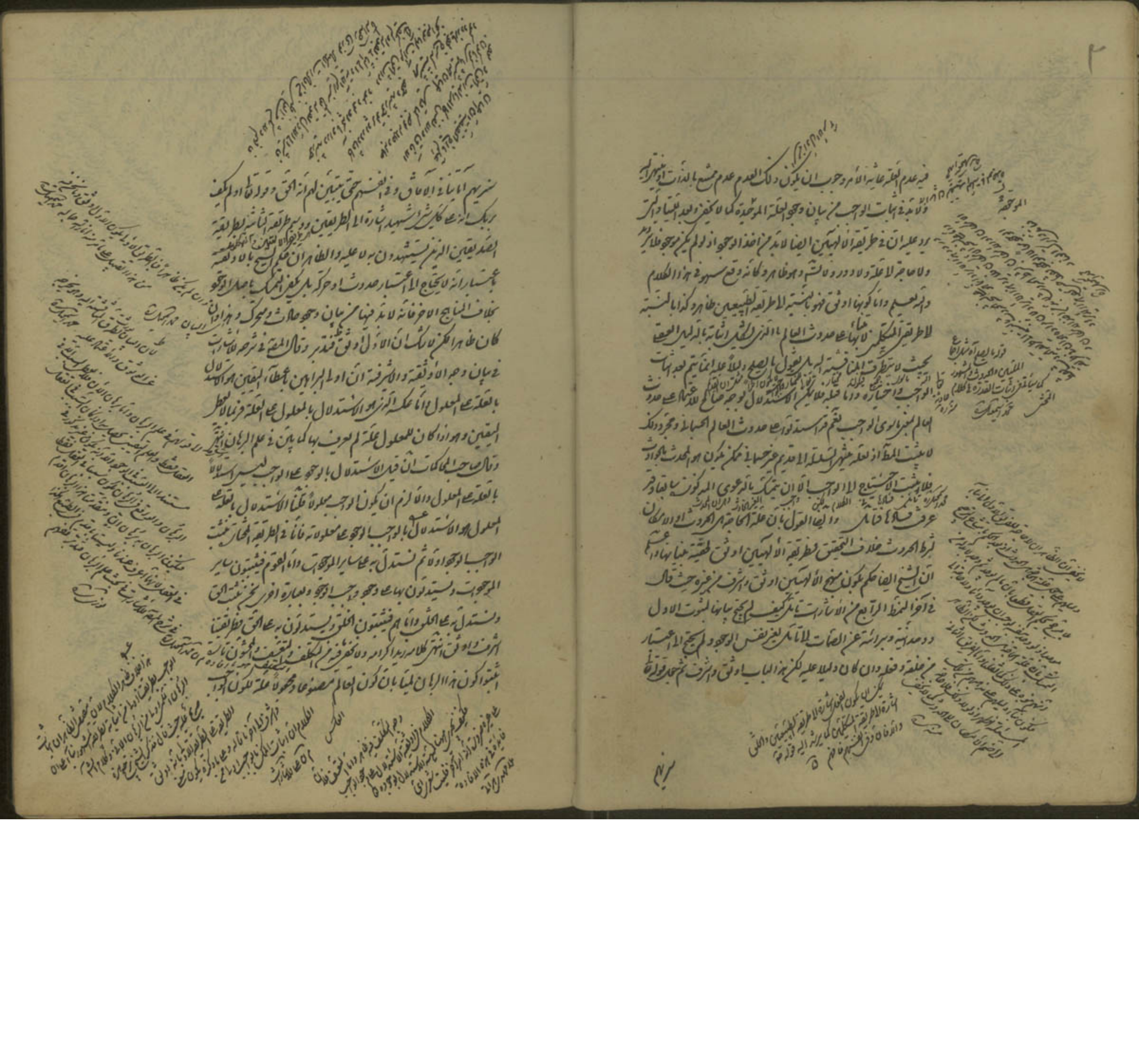

بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
۲۵۲۲
۱۷۲۵


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۲۷۹۲۶
۲۵۲۲
خطی - فهرست شده
۱۷۲۵

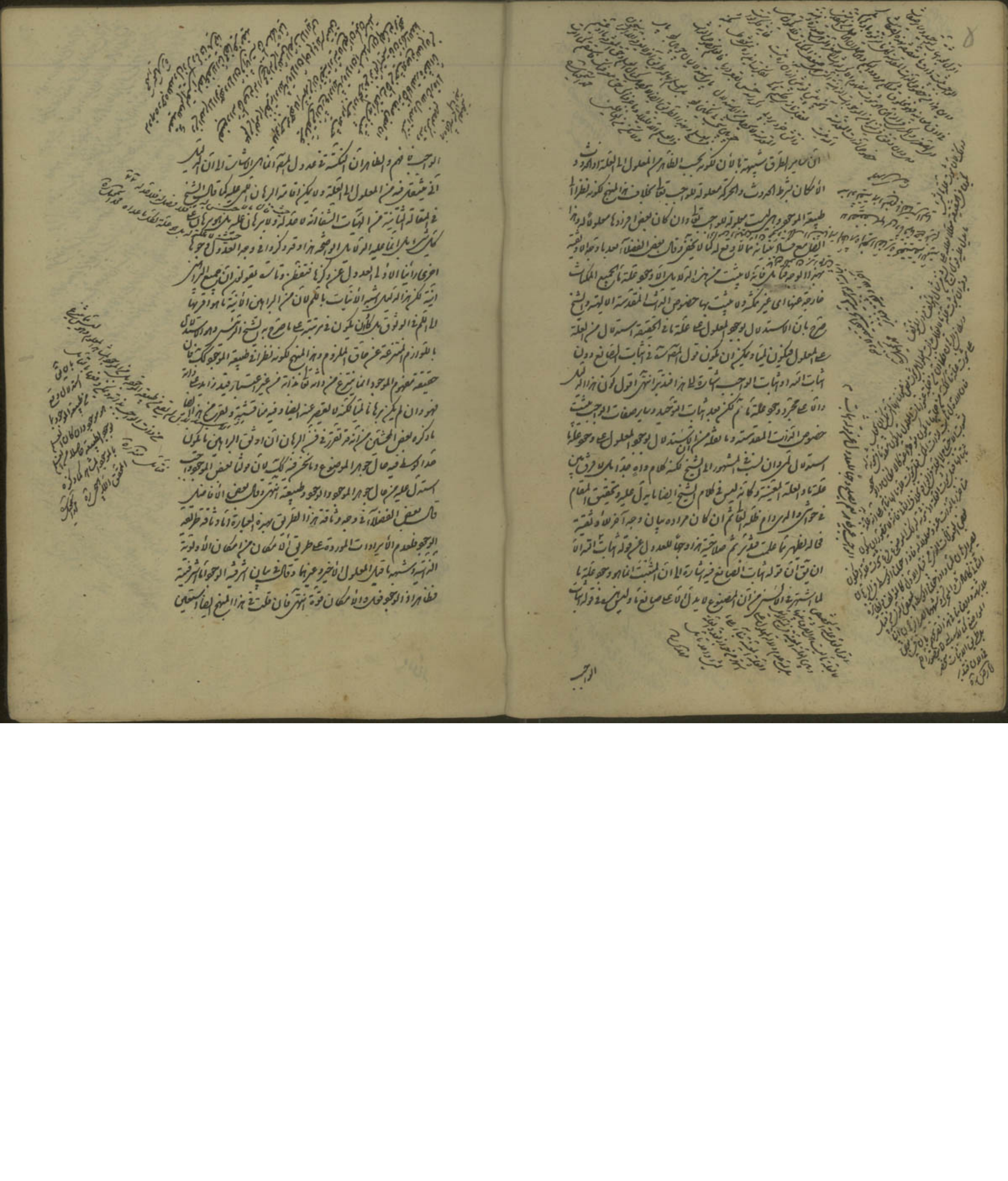


کتابخانه مجلس شورای ملی
بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین والصلوة علی محمد سید المرسلین وآله الطیبین الطاهرین





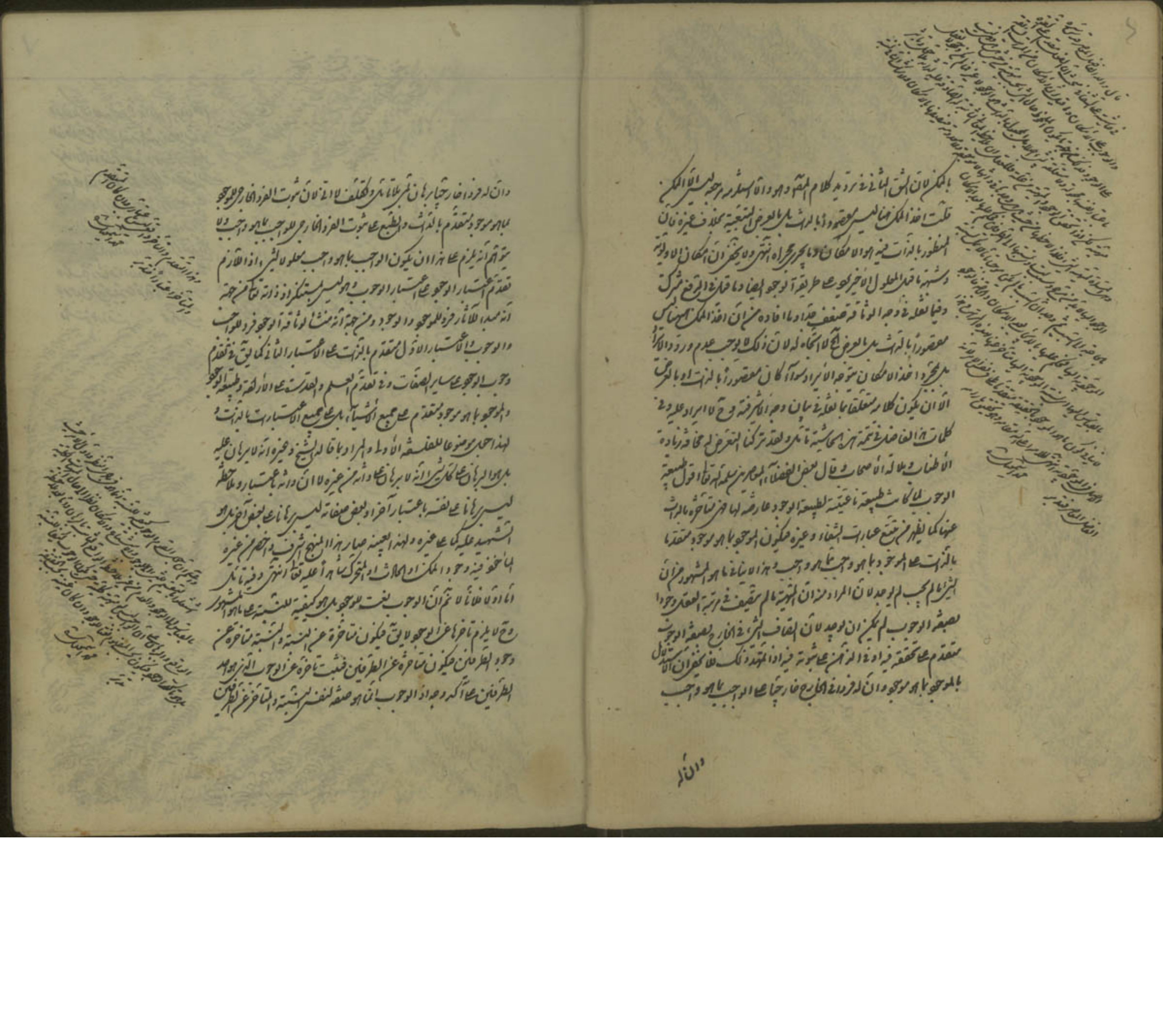




ان سائر الطرق شبيهة بالآن للكون بحسب الظاهر من المعلول الى العلة او الحدوث و
الامكان بشرط الحدوث والحركة معلولة للواجب تعالى بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى
طبيعة الموجود وهي ليست معلولة للواجب تعالى وان كان بعض افرادها معلولا له وهذا
الطريق مع جلالة شأنه مما لا ... له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعد ما وجه الا ويقرر
بهذا الوجه فما يقال فائدة لا يثبت من هذا البرهان الا وجود علة ما لجميع الممكنات
خارجة عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ
صرح بان الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة
على المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المصنف قدس سره في اثبات الصانع دون
اثبات ذاته او اثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر انتهى اقول لكن هذا البرهان لا يدل
الا على مجرد وجود علة ما ثم لكن بعد اثبات التوحيد وسائر صفات الواجب يثبت
خصوص الذات المقدسة وما نقله من ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما
استدلال لمي وان نسب المشهور الى الشيخ لكنه كلام واه جدا اذ لا فرق بين
علة ما والعلة المعينة وكانه ليس في كلام الشيخ ايضا ما يدل عليه وتحقيق المقام
في حواشي والدي دام ظله العالي ثم ان كان مراده بيان وجه آخر للاولوية
فلا يظهر مما علمت فتدبر ثم صلاحية هذا وجها للعدول عن قوله اثبات ذاته الا
ان يقال ان قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما
لما اشتهر في الالسن من ان المصنوع لا يدل الا على صانع ما وليس بعد قوله اثبات

الواجب

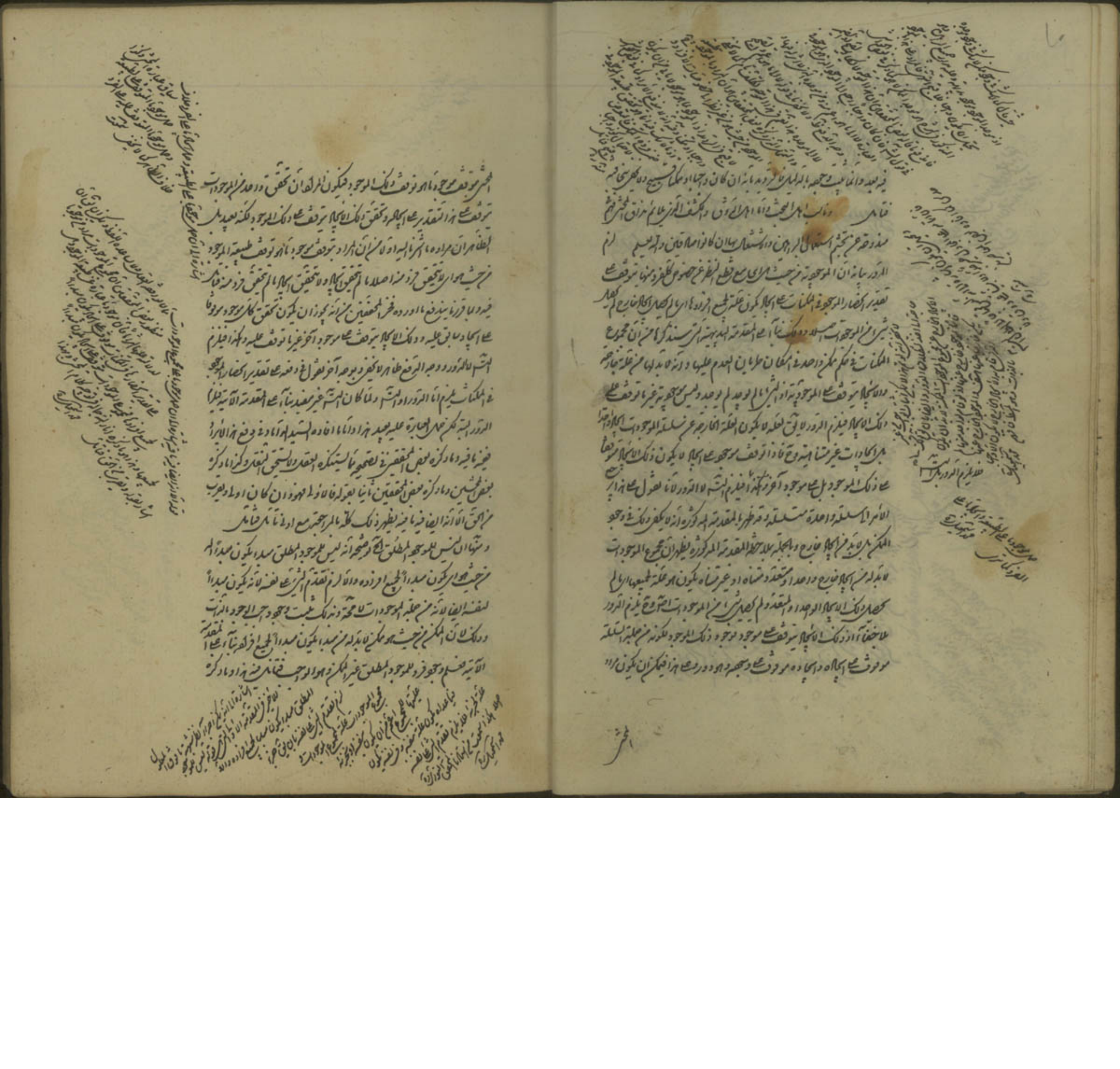
الواجب ... ثم والظاهر ان النكتة في عدول المصنف عما هو الاثبات الا ان البرهان
الذي يتعلق فيه من المعلول الى العلة ولا يمكن اقامة البرهان اللمي عليه كما قال الشيخ
في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء انه لا حد له ولا برهان عليه بل هو برهان على
كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة هذا وقد ذكر في وجه العدول وجوه
اخرى ذكرناها في الاولى والعدول عن ذكرها تنقطع وتماسه بقولنا ان جميع البراهين
انية لكن هذا البرهان اشبه الاثبات باللم لان من البراهين الانية ما هو اقربها
الى اللم في الوثوق بل كان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال
باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود كذلك فان
حقيقة مفهوم الموجود انما ينتزع من ذاته بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته
فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا وفيه مناقشة ولعل من هذا القبيل
ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر في البرهان ان اوثق البراهين ما يكون
الحد الاوسط فيه حال جوهر الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجب
استدل عليه من حال جوهر الموجود والوجود وطبيعته انتهى وقال بعض الافاضل
قال بعض الفضلاء في وجه وثاقة هذا الطريق بهذه العبارة اما وثاقة طريقه
الى الوجوب فلعدم الايرادات الموردة على طريق الامكان من امكان الاولوية
الذاتية وشبهة امكان المعلول الاخير وغيرهما وقال في بيان اشرفيته الوجود انما شرفية
فلظهور الوجوب فيه والامكان قوة انتهى فان قلت في هذا المنهج ايضا يستعين











بعض المحشين في حاشية حاشيته من انه يمكن اتمام البرهان بدون انضمام تلك المقدمة وادعى هذا
بل لا بد من اخذها معها اقول فقد اتى وبكى تقرير هذا الكلام بوجه آخر بان يقال مراده بالموجود
المطلق هو الموجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه متحد واحد وان تحقق جميع الموجودات انما هو
باعتباره على ما يصرح به في مواضع ويدعي برهانه ويقول انه الظاهر من كلام الشيخ عنده فحق
ح ان ذلك الموجود لا سبب له اذ لو كان له لكان مبدأه موجودا البتة فيكون انما يكون
هذا الموجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او يكون موجودا باعتباره فيلزم الدور ومع ذلك ثبت
وجود واجب الوجود بالذات لان الوجود المطلق الذي لا سبب له ان هو الا الواجب
بالذات هذا لكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الاتية لانه اذا
ثبت ان ذلك الموجود لا سبب له فيكون واجبا بالذات كما قلنا ولا دخل للمقدمة الاخرى
في اثبات المطلوب الا ان يصحح بانه طريقة الصديقين على انه هذا كما لا يخفى وعلى التوجيه
يندفع ما اورده فخر المحققين من انا لا نسلم ان الوجود المطلق لا سبب له ولزوم تقدم
الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد موقوف على تحققه
في ضمن فرد آخر وهلم جرا كما لا يخفى وقال الفاضل المعاصر هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ
في ثالث اول الالهيات الشفا وبيانه بالعبارة الاولى ان يقال الموجود بما هو موجود
مع قطع النظر عن خصوصية سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج الى موجب او حيث تحققه
والا لاحتاج جميع الموجودات اليه من هذه الحيثية فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك تقدم
الشيء على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة

دوام

ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة الاتية
فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هذا خلف وانت تعلم ان المراد بالموجود المحشي منه الوجود
ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج بل هو
من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زائد على جميع الموجودات متحقق في الذهن
بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار ومحقق الحقايق وبه الموجود بالحقيقة
ومعلوم انه موجود بالحقيقة انتهى وعبارة الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدأ ليس مبدأ
للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له
انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود انتهى وانت تعلم انه
ينطبق على كل ما ذكرنا اولا في توجيه البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان
طبيعة الموجود لا مبدأ لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على الموجود الحقيقي لا الا باعتبار الاثر على
ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو امر واحد شخصي هو عين ذات الواجب تعالى على ما قالوا وليس طبيعة
كلية يمكن له افراد متحققة في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر
على المشائية كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين في توجيه هذا البرهان فلا يستحق ان يبان
وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن   وههنا تحقيق بان يكون طريقة الصديقين يخرج
هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظاهر كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول فيمكن ان يقال
ان كونه طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه سابقا من انه استدل فيه بالوجود المطلق والحق
لا فرد منه فكأنه فيه استدل به على ذاته وفي الطرق الاخرى استدل بالموجودات الممكنة واحوالها

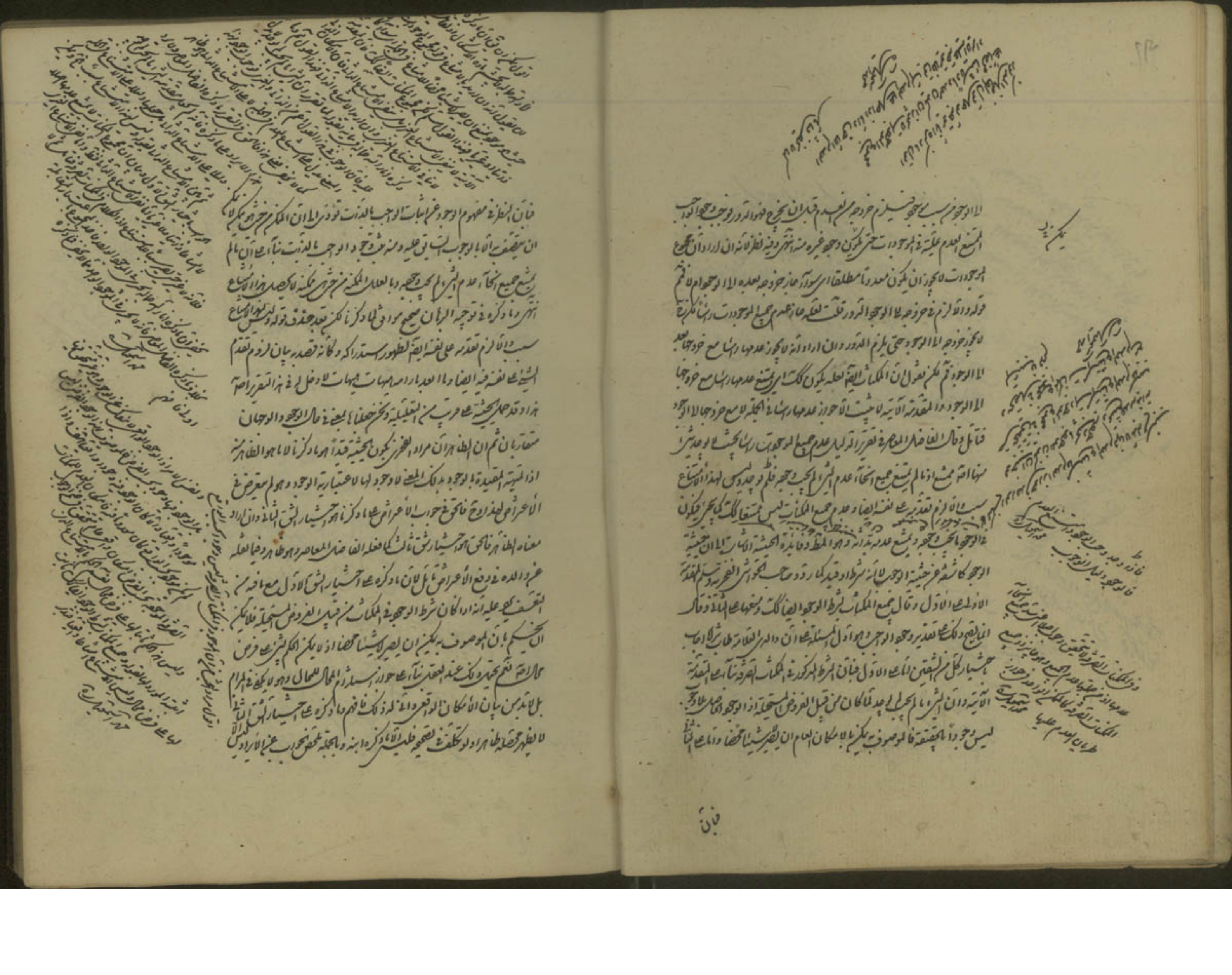
[illegible]

عليه تعالى فيها استشهد بغيره عليه تعالى وظاهر ان الاول اشبه بطريقة الصديقين الذين
يستشهدون بنظرهم الى ذات الحق ويتوجهون شطر ابشرهم اليه ويعرضون عما عداه طرا و
يقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين فان قلت فاي وجه
جعل هذا البرهان من مسالك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق
المعرى عن جميع القيود هو الذي يجلو عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن معرى
عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه يترشح من ذاته بذاته فهو وجه من وجوهه
والنظر في وجه من وجوهه اداه الى الحقيقة فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه
فتفطن انتهى وكان المطلب ليس بكثير تعرض بانه فرط فتفطن مجموع الموجودات
من حيث هو ليس له مبدأ بالذات اي مبدأ خارج يكون مبدأ لجميعها اذ لا خارج عن الموجودات
والضم المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدأ خارج ثبت وجود الواجب
بالذات وان الفاضل المعاصر لما حمل التركيب في على ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حمل
هذا على ما حملنا عليه وذلك من انه لا مبدأ للكل وواحد من افراد الموجود والا لزم تقدم الشيء
على نفسه وجعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل عن
المعترض الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدأ انما يتم على تقدير وجود
الواجب تعالى مطلقا اقول لعل المحشي حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الافراد
لكن مراد المحشي انما هو مجموع المجموع اعني الذي هو موجود على حدة على ما قرره كما سيجيء فقول الكل
المجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ الواجب لكونه موجودا يكون داخلا في

المجموع

المجموع لما اخر ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا
لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه
فيلزم تقدم الشيء على نفسه من جهة اخرى ايضا انتهى ويتجه عليه انه لا اتجاه لما يراد المعترض على
ما قررنا وكذا على ما ذكره الفاضل المعاصر واما ما ذكره بعض المحققين ففيه ان علة بعض
الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي علية لنفسه ايضا كما لا يخفى وما ذكره ثانيا
من ان علة المجموع علة لكل جزء منه تم وارد ايضا على هذا فيصح حمله على المجموع الافرادي
مع انه زعم انه لو حمل عليه توجه الايراد فتأمل وما قررنا ظاهر حال ما في الحواشي الاخرى
فلا تغفل مجموع الموجودات من حيث هو موجود اي في حال الوجود يمتنع عدمها لا
عن وجودها لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم ومجموع الممكنات
لا يمتنع عدمها لذاتها عن وجودها اذ لا شيء يوجب وجودها وامتناع عدمها بالكلية بناء
على المقدمة الآتية فثبت وجود واجب الوجود بالذات بالتقريب الذي مر هكذا ينبغي
توجيه هذا البرهان والاعتراض بان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن
بعبارة اخرى غير ما ذكر سابقا ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في الحاشية لبعض الافاضل
مندفع بمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا عبارة اخرى لما سبق
نقيض ذلك لانه مرتب المأخذ منه على ما قررنا فلا بأس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى و
قال الفاضل المذكور في تقرير كلامه هذا وجه الطباق بإرادة من لزوم الترديد دون
الشيء هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما ولا شيئا منها والا لزم ما هو خرق

هذا شروع في بيان ... بامتناع عدم الموجود ... [illegible]



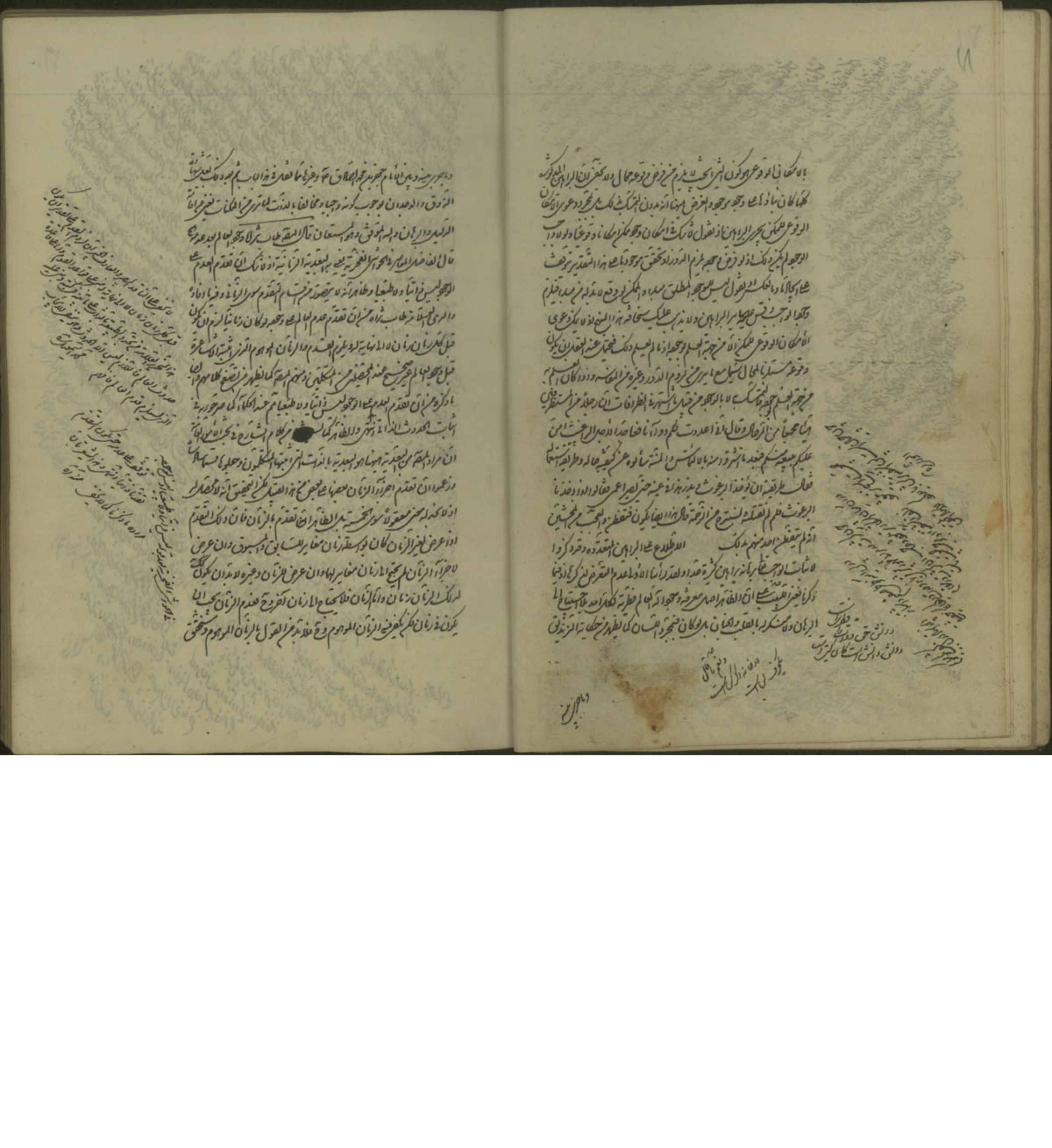
وجه واحد لم يرك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر وانا التفاوت بمجرد التصرف في قوله حيث
هو موجود وما ذكره والده العبد التكلف في تصحيحه ويرجع ملخصه الى ما ذكره اولا واجاب وليس جوابا آخر فلا
يستقيم العلاوة الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتامل فان الوجهان الذان ذكرهما
بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما لا يقضى منه العجب واي عجب وفي كلمات بعض المحشين ايضا ما
فتامل وهي ان جميع الممكنات الصرفة يقتضي ان العقل يحكم بديهة بان جميع
الممكنات التي ليس فيها واجب بالذات ولا ينتهي اليه في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن
وجوده وذلك لانه وان امتنع عدم كل منها بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته
فنسبة الوجود الى المجموع اي السلسلة ونسبة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع اي اشياء الا ما اذا وجد شيء
لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر الى ذواتها لامكانها ولا بالنظر الى عللها لانها ايضا ممكنة معدومة
في هذا الفرض واذا جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي ممكنة لان جواز العدم عليها في الجملة نظرا
الى ذواتها كاف في الامكان ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم كما في الوجود لان من الممكنات
ما يمتنع عليه العدم الطاري كالزمان او بعض انحاء الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق
للموجود على ما قالوا هذا ولا يظن ان مرجع العقد الصريح والوجدان الصحيح انه لا شك في
نفسه في تلك المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده فخر المحققين من انه ان اراد بامكان
طريان الانعدام عليها الامكان الذاتي فمسلم ولا يجري نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام
على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب لزوم كل واحد مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان
الوقوعي فممنوع والسند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية تنتهي

الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير
المتناهية فلا تنتهي الى ممكن موجود والبطلان لم يثبت غير ما خوذ في الدليل المشهور انتهى فمندفع بما قررنا
اذ يختار الشق الاول ونقول ان الامكان الوقوعي لازم الا مكان الذاتي فيها اذ لا سبب خارج
لامتناع العدم عليها في نفس الامر وكون كل منها مع العلة الموجدة لا يقتضي ذلك اذ يجوز عدم
علته ايضا وكذا الكل على ما فرق بين المتناهي وغير المتناهي في ذلك اصلا هذا وقد ينبه على ما تلك
المقدمة بان الوجوب بالغير في قوة شرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك فوجود
ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم واذا كان كل واحد من تلك الآحاد موجودا بالغير غير منتهية
الى موجود له كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجود
شيء منها فتامل والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على عدم وضع
المقدم كيف وفيها وضع مقدمات غير متناهية وهي الوجودات الغير المتناهية على الفرض
المذكور مدفوع بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف تحقق ذلك
وجوز السلسلة الى الوجود وما ذكرتم انما يتم بعد فرض الكل موجودا فلا يجري نفعا فافهم
واذا ثبت ان تلك المجموع في حكم ممكن واحد فرجح وجوده على عدمه لا بد له من سبب
خارج عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى افتقار جميعها
اليه في نفس الامر على ما في بعضها من انه لا بد من التكلف فيما يتمسك فيه بالموجود المطلق حتى
يظهر مدخلية تلك المقدمة فيه فتدبر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما قررنا غير ما ذكروا ان
مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له من علة واذا عوا بداهتها ومنوا عليها نقيض











العالم فيه لم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل من ان الظاهر كما في الاجسام انه زماني

يمنع وجود مقارن لوجود الزمان لم يصح ذلك في شان الواجب تعالى اصلا اذ لا يصدق ان وجوده

مقارن لوجود الزمان نعم يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة

ولا يصح ذلك في تجسم الفضاء وعلى هذا الاشكال اتم هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان

كان من الحق فهو الحق وان كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ بالله منه ومن سوء الحال

واما النظر الذي ذكره من توهم لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل التوسع والمقصود انه

لا شيء وراءه بدون توهم فوقية حتى يصح التنظير على انه على تقدير صحته لا يفيد بعدما بينا

انه لا يكون حدوث العالم بهذا الوجه ودونه الموفق واذ قد بلغ الكلام في هذا المقام فلا

باس ان يذكر طريقة السيد الداماد في حدوث العالم فان ما ذكره هذا الفاضل

انما استخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهري لا

الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما قاله في تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض

لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انفكاكية انفصالية غير زمانية ولا سيالية ولا متقدرة

ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني ان الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر

السيال الواقع في الزمان القبلي قبلية زمانية متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا

متكمما بل ان هو الا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض الذي ليس بسيال ولما كان الوعاء

الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان

لانه وعاء الامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء يحتاج الوجود الثابت

الحق المقدس عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق العدم عليه اطلاقا فالحدوث يجب بالعدم

الصريح احق الاشياء واجدرها به الحدوث الدهري ونحن نقول اذا اتصف العدم في نفس الامر

بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته فيكون انسبه محتاجا الى وعاء وظرف

يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والكم وغيره وكونه سابقا عليه بدون ذلك مما لا

يقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا وان لم يعتبر السابقية يجب التصريح كما يشير

اليه بعض كلماته حيث ذكر ان في السبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم

المقابل له او سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الى اخره

من مقام العلة العاقلة بل جامعة وكذا العدم ان يحق على الوجود استعاره بالالفاظ

وذلك الوجود لاختلاف الزمان بل مقابلة العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود كما في

الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام حتى فلا يكون حد العدم الصريح

الا في الدهر بما يراه في التوهم من حد الوجود سحاب العدم بل انه يبطل عقد السلب الدهري

والصنع في حيز عقد الايجاب الثابت الدهري فلا يفهم منه معنى للحدوث والمسبوقية بالعدم

حتى بل ليس التقدم الا هذا وتحقيقه بما افاده مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكن قد

نقلناه لعله يهتدي به احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين ان

خلاصة هذا السيد التابعين له ان تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات

بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم يكون معا مع المتقدم بالذات

وبهذا الاعتبار يطلق عليه المتقدم وفيه ان كون العدم مع المتقدم بالذات مما لا يتصور

وبين العالم بحيث يكون هو ثابتا في احد الحدين والعالم في الحد الاخر حتى يلزم كون الغير المتناهي

محصورا بين الحاصرين وهذا في حد ذاته وان كان في غاية الفساد لان حد دون ذلك الا انه ادعى شبهة

اذ لا اختلاف في العدم ولا تخصيص من استعداد او حركة او غير ذلك لم اختص حدوث العالم بهذا الحد

ولم يكن حدوثه في حد اخر قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان الاختلاف في

اجزائه لانه ليس عدما محضا لا يجري فيه ذلك بل اجزاء مختلفة ويرتفع العدم فيه فيما بين حالك واما ثانيا

فلان المتقدس عن العوارض والتعالي يكون مع اي امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل

حد من حدوده معينة غير متقدرة على سبيل واحد ومحيط بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة

موجودة كان ذلك الامتداد موهوما على ما يتلو عليك غير مرة فاذن اختصاص العالم بحد من

حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يتميز تاخره وتخلفه عن الباري جل سلطانه حتى فانه اذا

كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس

اليه سبحانه احق بذلك انتهى وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل

الوجود وقد صح ذلك ومراده هو من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان

الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يرد ان الواجب بري من الكون في الوقت فلم يصح

ذلك على ذلك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنته وجه ما هو وقت حتى يصح التخلف بهذا

ايضا فتذكر واما سادسا فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان متضايفان

في الاحكام من لدن واحد ومن بدى واحد فكما وراء الامتداد المكاني عن فوق الفلك

الاقصى المحدد لجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية ولا

لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد يده وبسطها لا لمعادم بل لغفلة

بل العدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح

لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان

فاستمع القول واتبع الحق ولا تكونن من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه وضعفه ظاهر لان مجرد

تمثيل لا يثبت المقامات الحكمية فتدبر وقد ذكر الفاضل ايضا في غيب كلامه انه لا يجوز ان يكون

الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى ولا الحدوث

الزماني لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله ومحل محله والجواهر العقلية المفارقة

لعوالم الازمان والا ما كنت ايها المكيف تظن بافلاطون وسقراط ومن في مرتبتهما من اعاظم

الفلاسفة واتباعهم انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان

ومحله ومحل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان ومحله الزمان في الزمان

وليس تعقوه من في دائرة العقلاء والمحصلين ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في

الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم ثم وان كان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس و

امثاله من خطأ الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي في الجمع

بين الرايين بل الظاهر كما يشهد به الفحص انه قد كان الحكم في الحدوث الذاتي والمناظرة

فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعضهم الى القدم بذلك المعنى ايضا والحق ذلك في شان ارسطاطاليس

وامثاله واما المتكلمون فلا شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا استبعاد فيه

اذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى الواجب من الموجودات

اما اذا كان فيه وعاء فلا بد من القول بان الزمان الموهوم وهو لم يفر منه وان اتصاف ذلك العدم
اما ان يكون مع العالم اليوم او قبله لا احتمال للاول فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه والقول
بان اطلاق التقدم على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد ان القول بان الزمان الموهوم
على ما ذكره المتكلمون من لفظ ذنب لوهم الظلمة وعلى عجيبه ولعادل القريحة السوداوية
وتخاييلها اما اولا فلا نعرف انه لا توهم في الدهر مقدار القدم وتجدد وفوات ولحوق
وامتداد وانقضاء وتمادي وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة وانتقال التغير وتدريج
الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الساذج والليس
الصرف الثابت ما يزعمه من تلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات حتى
يتوهم التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه اما اولا ثم ان الاتصاف
بالامتداد والانقضاء ونحوهما فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار البقاء وجود
الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم
يقولون ان الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الآن السيال
فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام
ولا انقضاء فكذلك يجوز هنا بالطريق الاولى هذا ومن هذا الظهر فساد ما ذكره بعض المحققين
في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما ابطاله ايضا انتزاع منشأ الكلام انه فهو اما واجب او
ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لانا
نختار انه منتزع من الواجب تعالى ولا دليل على البطلان وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر قال واما

واما

ثانيا فلانه لو تصح في العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ كان متكمما
سيالا كله ازيد لا محالة من بعضه وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة فاما انه بالذات على ذلك
الشأن فلا يكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على
الحركة اسم العدم فليت شعري باي ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق
بالعدم انتهى وفيه ثانيا انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدر والتمادي وغيره الا بالعرض
باعتبار اتصاف منشأه ولا يلزم كونه زمانا او حركة وثالثا انا نقول عدم العالم الكائن
في وعاء ممتد متجدد متقض كوجود زيد في زمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او
حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل
زمان وجوده ولا فساد فيه ثالثا ان هذا الزمان متقض بالليل والنهار ومتصف بما شابه
ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك
والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة او الزمان ثم انه قال واما ثالثا فلانه حج
يكون الباري الحق سبحانه وتعالى خلو بعينه من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في
حد آخر كخصوصه حتى اشتغل تخلل ذلك الامتداد الموهوم عنه سبحانه وبين العالم وبتصحيح
تأخر العالم وتخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمادي
كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه انتهى وفيه ان مراده هم يقولون
بين الباري الحق واول العالم زمان موهوم ازلي اذ انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن
العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي هو الآن انه تعالى موجود الآن في ذلك الزمان وواسطة بينه

واما تسنداو المذكور لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما تخلل الحركة وغايتها محلها اعني الافلاك فلا
محذور في القول بحدوثها زمانا على رأيهم فانهم لا يقولون بالكلية في المحلية المذكورة بل انما هو
رأي الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة مادية
فيمكن ان يطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار على انك قد ظهر لك بما سبق انه
يمكن ان يقال ان كونها حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة وصح
الآن وذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها زمانية اي مقارنة للزمان وح لا اشكال اصلا
وهذان الوجهان يجريان في العقل ايضا على القول بوجوده كما لا يخفى هذا فقد ظهر بما قررنا ان
القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان معنى حدوث العالم لا يصح
بحسب ظاهرها وصلنا اليه الا بالتمسك بالبرهان الدال على ان ربط الحادث بالقديم ايضا لا يصح الا با
لتشبث بذلك فح ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا فيها
ونعمت وان كان مخالفا علينا ان نعرف ذلك بعض الآثار فيجب ترك الاقدام فيه والوقوف عند
الشبهة على ان يأتي بالصحيح او امر من عنده والله ولي التوفيق اقول المعني ان ليس ح
اعلم ان القدرة في المشهور تفسير بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
اي يكون صدوره عنه بالمشية والارادة والايجاب المقابل لهذا المعنى هو ان يكون من الذات
منشأ وسببا له بلا ارادة كافعال الطبايع وهذا قد يكون من الذات كافيا في صدوره لفعله
كالضوء للشمس مثلا وقد يتوقف على بعض الشرائط كالاحراق للنار ولا خلاف بين المليين في انكشافه
في تفسيرها بهذا المعنى والشمال ماجرى النزاع بين الفلاسفة والمسلمين في تفسير القدرة بصحة الفعل

والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت انه لا نزاع بين
الفلاسفة فيه فلهذا فسره المحشي بان المراد به ان لا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه سواء كان امتناع انفكاكه من اجل الذات او من الارادة او من غيرها والفلاسفة يقولون
بالايجاب المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجع ذلك المعنى الا اليه ولا ينافي
الايجاب بهذا المعنى قدرته بالمعنى الاول كما لا يخفى فالمحشي بعدما فسر الكلام بما هو الصحيح عنده
اشار الى ان الغرض انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو ظاهرها اي الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب
ان يفسر الايجاب المذكور بامتناع الانفكاك في اتصاف العالم الذي هو المقابل لقدرته بالمعنى
الذي ذكرنا ثم اشار الى انه اي اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذي ذكرنا يرد على الشارح انه لا
حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك المعنى للقدم ضروري لا يحتاج الى البيان
نعم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت ان المرجح لذلك
المعنى قد يكون من اجل الذات منشأ للفعل وقد يتوقف على بعض الشرائط فظاهر ان ابطال الشق
الثاني موقوف على البيان المذكور هذا مجمل تقرير كلام المحشي في هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله
والغرض من معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بدون كلمة الا كما وقع في النسخ التي رأيناها بل في
جميع النسخ صحيح موجه لا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما افاده بعض المحشين بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم
الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتأويل المذكوران معنى الصحة المشهور
ههنا اي في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع

للفلاسفة فيه بل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر
الايجاب في هذا الكتاب بمعنى امتناع الانفكاك ذاته عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة
بالمعنى الذي ذكرنا لا بالمعنى المشهور هذا ولا يخفى بعده فتأمل ثم لا يذهب عليك ان هذا التوجيه الذي
ذكره المحشي وعدم دفعه كما اشار اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق الايجاب على هذا المعنى
غير متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم وحدوثه وقد عرفت فيما سبق فلا يحتاج
الان الا البيان ونقول بان لزوم الفعل للفاعل على معنى واحد او انسلاك الفاعل
بان الفاعل منشأ لكان ايجابا بالمعنى المذكور واو انسلاك الفعل كان قديما للفعل ان
كان فاعلا قديما فقدم العالم لازم بين الايجاب او حب لا نفيه على ما افاده الفاضل المعاصر
مما لا يجري كثيرا اذ سلمنا المغايرة ولكن لا شك ان بعد تحقيق القدم والحدوث لا حاجة الى
تحقيق هذه المسألة في مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية الاختصار والايجاز وهذا بخلاف الاختيار
بالمعنى المشهور فان لزوم الحدوث ليس ظاهرا الا يحتاج الى البيان ولا يتعين عن الذكر واما
ثالثا فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر ضروري يتبنى عليه كثير من اصول الدين ولم
يذكره المصنف في غير هذا الموضع فلو لم يحمل هذا الكلام منه عليه لزم اهماله وكونه مجملا عليه
لا يغني عن الاثبات سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المقابل كما لا يخفى واما الاختيار
بالمعنى الذي ذكره فلا فائدة مهمة فيه توجب بيانه ومع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة
محضة واما رابعا فلان ما سيذكره المصنف من ادلة المخالف ونقضه انما هو على نفي الاختيار
بالمعنى المشهور الذي ذكره المحشي كما ستعلمه فلا بد من حمل كلامه هاهنا على اثبات الاختيار من ذلك

تحقيق

المعنى

المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب ان يحمل الايجاب في كلام المصنف على معناه المشهور وما
في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظاهر من عادة المصنف في هذا الكتاب فانه يشرع في اكثر المواضع الى
رد قول المخالف على تقدير الاتفاق في المعنى المذكور لا يكون كذلك مما لا وقع له سيما بعد قيام
الشبهة في الطرف المخالف هو ظاهر فينطبق على الدليل على ما قرره الشارح الا انه انما يتمشى من
جانب المصنف ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا الوجه لانهم لا يقولون
بالحدوث الزماني على ما هو المشهور والحق انهم يجوزون الشرح على سبيل التعاقب فهم
موافقون مع المصنف في الرجوع الى الدليل هذا وان الشارح قد اجاب على هذا في تقرير القدرة بالصحة
بالمعنى المشهور لكنه اخطأ في نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لها الى الفلاسفة اللهم الا ان يطلع
على قول البعض منهم بالايجاب بذلك المعنى كما ادعاه بعضهم منهم بالايجاب بذلك المعنى
كما ادعاه بعض اهل الكلام على ما نقل في بعض الحواشي والكل ان العمدة عندنا في اثبات
الحدوث الزماني هو الشرع حيث وقع عليه اجماع اهل الملة وورد به الاثار وان الدلائل
العقلية فيها لا يكاد يتم وحينئذ فاثبات الاختيار بالمعنى الذي اردناه به يشكل لانه الا ان يرد لان
اثبات الشرع وصدقه يتوقف على الاختيار بذلك المعنى فاثباته به دور ويجيء هذا في كلام
الشارح صحيح مع ما يقع في دفعه واما المعنى الذي ذكره المحشي فيمكن اثباته به لان الاختيار
بذلك المعنى لا يتوقف عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد اجاب بعضهم عن القدح ابهنا على الايجاب
الوجه ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء والفلاسفة والمعتزلة القائلين بان
الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى نعم القائلين بالاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعري

وما بعده والمقام ليس منهم واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى وقد حمل بعض
المحققين المعنى الذي ذكره المحشي لتصحيح على الامكان الموقوع المستلزم لانفكاك المعلول عنه فلا ولا
وجه له الا ان يكون غرضه انه حمل تصحيح المعنى والترك على الامكان الوقوعي لهذا المعنى كون كل منهما
بدلا عن الآخر حتى يرد ما اوردنا آنفا بان امكان كون احدهما في وقت والآخر في وقت آخر
والامكان الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك في الوقتين
وهو ينافي القدم والايجاب المقابل مستلزم له هذا وهذا المعنى الذي يرجع الى المعنى الذي ذكرنا
في تقرير كلام المحشي لكنه تكلف جدا والمشهور انه على هذا الوجه حمل الامكان الوقوعي في كلام المعترض
المذكور على هذا المعنى فيندفع عنه ما اوردنا عليه ولكن يرد عليه ان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا
المعنى فليس مخالفا لما ذكره   وارادوا به امكان الصدور فقد قال الفاضل المعاصر عن والده
العلامة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول
فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعالى عندهم قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع
الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختارا الا ان افعال غير المختارين ايضا ممكنة الصدور
والا لما صدر واذا امكان فيلزم ضروري انتهى وهذا غريب جدا فان الامكان منهما انما هو الامكان
بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وهو يمكن
لاختيار لكن من الشقين اما الاول فلانه لا محذور في سلب علاقة الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم
منه تطرق ثبوت الامكان بالمعنى المصطلح اليه واما الثاني فلانه اذا كان وصفا للمفعول
كان المعنى كونه بحيث لا تقتضي ذات الفاعل شيئا من طرفيه وظاهر ان افعال غير المختارين ليس كذلك اذ الفاعل

تعيّض الوجوه فيما اتيه والامكان الضروري فيمكن انما هو الامكان الذاتي وليس الكلام فيه فان
قلت ان ايجاد العالم صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد
تحقق له صفة ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ودفع
نقول في توجيه كلام انه ان اريد بالامكان الامكان بالقياس الى الغير فيستلزم ان ثبوت صفة
ممكنة للواجب ولا يلزم وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة للمعلول فلا فرق عن المختارين
ايضا كذلك وايراده في اثناء ظهور مع انه ليس مقصودا على سبيل الاستطراد قلت الظاهر
ان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه ليس للواجب الوجود
جهة فضيلة بالقوة وكان منتظرا لكمال وفضيلة وشرافة ثابتة له تعالى بذاته بالفعل
بلا شائبة امر بالقوة اصلا وعلى هذا فهو ممالا دخل له بادلة ذكرت اصلا ولو سلم ان المراد
انه ليس له صفة ممكنة فنقول ليس المراد ان كل صفة له يجب ان يكون مقتضى ذاته بذاته بل
يجب ان يكون اما مقتضى ذاته بذاته او مع اعتبار صفة اخرى ووقع فلا ايراد اذ نحن ايضا
نقول ان ايجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار الارادة وانما نقول انه ليس بواجب بالنسبة
الى ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المعاصر في دفع ايراد والده اقول يشبه
ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن
ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا انه بجميع الجهات والاعتبارات
الغير الحقيقية العقلية التي بمحض تحليل العقل واعتبار المعتبر واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته
تعالى من حيث هي يباين ما يناسب بعض الصفات ومنشأ الآثار معلول متأخر عن ذاته من حيث هي

نايب مناب صفة الحرف حيث لا اثارها وقال الشيخ الرئيس في تعليقات النهاية ولا مبالاة
بان يكون ذاته فقط ماخوذة مع شيء ما ممكنة الوجوب فانها من حيث هي علة الوجود زيد ليست وجبة
الوجود من حيث ذاتها انتهى وهو قريب مما ذكرنا في نهاية وكما سلم كما لا يخفى ثم قال ويمكن
ان يقال الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل وهو الامكان الذاتي او الوقوعي
للمفعول الذي بها متعلقة بالقياس اليه وحجة في نفسه بل هو صفة الصدور الفعل عن الفاعل
وليس هو نفس القدرة بل القدرة ما هو في الفاعل منشأ لهذا الامكان كما مر الاشارة اليه
كما ان الارادة هي منشأ الترجيح او الوجوب في الفعل الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة
ليست افاعيلها ممكنة الصدور والا لاشترط عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود في انفسها
بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع اصلا وذكر في تحقيق المقام كلاما طويلا الا انها
الا ان عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بما نحن فيه ولا يذهب عليك ان القرار عن كونه
صفة للمفعول الى كونه صفة الصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي طائلا اذ لزوم كون
كل فاعل مختار بانا بحاله لان صدور الفعل عن غير المختار الفاعل ممكن ذاتا الا ان
الممكن ضروري الوقوع لانه وان جعل صفة للمفعول لكن لا شك انه يستلزم ثبوت صفة
ممكنة للفاعل على الحق فيبقى الاشكال بحاله ولا ينفع هذا الجواب اصلا فتدبر
والتلازم بين معنييها ظ فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل كان لا محالة في ذاته مع قطع النظر عن المشية والا لاستحيل الفعل
والترك وان وجب الفعل بسبب المشية او الترك بسبب عدمها واذا كان اصح منه الفعل والترك

بالحقيقة

من حيث ذاته كان له بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان المراد به انه ان
شاء فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل اذا لم يكن سبب خارجي
وظاهر انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب من
خارج كان له بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتامل واعلم انه بالحقيقة
المحشي ظهر فساد ما توهمه جماعة من الفضلاء تبعا لما اشار اليه في كلام اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة
بالمعنى الاخير من ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة
الا بالمعنى الاخير وان القدرة بالمعنى الاول انما ذهب اليه المتكلمون وقد نزل عليه هذا الكلام
الشارح مهنا وجه فساده ظ هذا الا ان المراد بصحة الفعل والترك اما صحتهما في نفس الامر او بالنظر
الى ذات الفاعل والاول لا يقول به المعتزلة ايضا فانه منافي قولهم بان الله بالحكم وجد
والثاني مما يقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت هذا مع ان بعض الفلاسفة مع كونه قائلا بقدم
العالم قد عرفت القدرة بالمعنى الاول كما نقله المحقق الدواني وفي كلام المحشي اليه اشارة
اليه فافهم   قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة قال الفاضل المعاصر ان المتفقين منهم مع الحكماء
في القول بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب الاصلح كالمعتزلة وجماعة من علماء
النظام والكعبي وغيرهم لا القائلين بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار و
القائلين بعدم وجوب شيء عقلا كالفقراء فيمكن ان يكون النزاع مع بعض عند الظاهرية
حالية محضة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق في عدم زيادة الارادة على الايجاب فرض لمصحح
قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة

فالقايل بحدوث الارادة لا نزاع له فيهما الا في القدم والحدوث لانه يرى انه يمكن في
ان ايجاد العالم وعدم ايجاده يمكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة ووجوب مع
اعتبار الارادة وان كان ثبات الارادة حادثة نعم قوله الذي هو على الذات انما هو مذهب
من قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل الى الاخير واما الاتفاق في وجوب الاصلح فمما
لا حاجة الى فرضه بل لا ارتباط له بالمقام تم وكانه خلط بين الوجوب العقلي والوجوب الذي هو
المراد ههنا عن ذلك فان الوجوب العقلي هو كون الشي بحيث يكون تركه قبيحا مذموما
عند العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى ونزاع المعتزلة ايضا انما هو في وجوبه
عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد ههنا هو ضرورة الوجود فان المراد انه مع اعتبار الارادة
يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم مثلا بناء على ان الشي ما لم يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده
قبيح عند العقل فلا ينبغي الخلط بينهما فتامل ولا تخلط ثم لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام
تحقيق المقام لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بان يرجع النزاع فيهما الى قدم العالم
وحدوثه لا الى كونه قادرا ومختارا والحاصل ان النزاع في الثاني لا الاول كما ذكره فظهر الاضطراب
فتدبر فالمناسب في هذا الكتاب اي اذا عرفت انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة
الا في القدم والحدوث فالمناسب ان يعبر الايجاب الذي كرر في المتن بامتناع انفكاك
ذاته عن ايجاد العالم في الازل حتى يكون اشارة الى مذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور
لم يكن ردا على احد بل يكون بيانا لامر مجمع عليه هذا وهذا الصلح بشارة لا وجه له اذ لا فائدة في التعبير
في كلام الشارح على ما فسره غير باشارة المراد لانه لو لم يحمل على المستقيم حمله الفلاسفة على الفاعل

للمليين

للمليين كما لا يخفى ويمكن ان يحمل هذا ايضا تتمة للكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام اشارة الى
مجرد انه لو لم يحمل التعبير على ذلك المعنى لم يصح حمل الفلاسفة مقابلا للمليين لكن التوجيه الاول
اولى والصق كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام وقد يحمل هذا اشارة الى تخطئة الشارح
بان المناسب ان يعبر الايجاب بامتناع الانفكاك والقدرة بمقابله الذي هو صريح في المرام
لا بالتعبير الذي يتبادر منها خلاف المراد الذي ليس محل النزاع ولا يخلو عن بعد بامتناع
الانفكاك ذاته عن ايجاد العالم في الحواشي الفخرية ان هذا التعبير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يعبر
الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا انتهى ولا يخفى سخافته فان العبارتين
نزل احداهما على الاخرى لا من قبيل عرض الناقة على الحوض ثم قال بعض الافاضل
ان النكتة فيه الاشارة الى ان الايجاب والاختيار باعتبار بهذا المعنى في طرف الفاعل
اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب كون الذات في ذاتها
كذا لا انه في طرف الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك العالم عن
ذاته تعالى بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم ايضا
فلم وقع كذا لهذه النكتة فتامل وقال الفاضل المعاصر انه للاشارة الى ان الانفكاك
الجايز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة والعلم والارادة اذ تخلف
المعلول عن مقتضي العلة التامة مستحيل عندهم ايضا انتهى وفيه تكلف فتامل
ومع قطع النظر عن هذا يحتمل في الحواشي الفخرية ان في التعليل اشارة الى رد
دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف

فليتامل

على شرط حادث فيلزم التسلسل والشروط وللماء ورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدأ
تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجيه النقض عليهم
بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعا وكلاهما محال ايماء الى ان التشبث في جواب النقض
بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق آخر في توضيح عبارة المتن
كانه نبه على ان الوجه الذي ذكره للقائل بخلاف ظاهره فاعرض عنه لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع
الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف البارد اما الاول فلان تطويل
الدليل بمقدمات لا احتياج اليها ابهاما للاشارة الى ايراد على دليل آخر [illegible] بسيطة هذا
مع ذلك فان استحالة التسلسل على سبيل التعاقب مشهور عن المتكلمين شايع ذايع لا
يحتاج الى الاشارة اليه فكيف في هذا الوجه للاشتباه مما لا وقع فيه كثيرا لان الحكماء لا يقولون باستحالة
التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم وكون المخالفين لهم قائلين باستحالته
لا يضرهم اصلا كما لا يخفى نعم يمكن ان يحمل كلام الشارح ههنا اشارة الى ايراد آخر على الدليل
المذكور وهو انه كما قلتم ان التسلسل اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب كذلك يمكن
ان يقال ان التسلسل اللازم لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل التعاقب فلا استحالة فيه
انه لا يلزم قدم فعله تعالى ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز هذا ايضا وتجويز بعضهم ذلك
مما لا يعبأ به هذا واما الثاني فلان ترك دليل ظاهر لظهوره وخفاء مقدمات لا يعتد بها
فيها مما لا ينبغي حتى يصير طريقا آخر فيه خفاء من قبيل [illegible] قطعا هذا الكلام
الثاني [illegible] الشارح انه او اصل الايجاب على المعنى المشهور فلا ريب في انه اذا لم يكن

العالم

العالم قديما لتوقف على شرط حادث ثم الدليل ولو اجري الدليل على تقدير الاختيار انتقض بان
الذات مع الارادة ان كانت كافية لزم القدم والا لتوقف على شرط حادث فالجواب
ان في صورة الاختيار نقول المقدم على ما انتسب اليه ان العلم بالاصلح الذي هو عين الذات
كاف في ترجيح ان الحدوث ولا يحتاج الى شرط آخر فلا يلزم التسلسل واما في صورة الايجاب فلما
لم يكن علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التسلسل
فالدليل تام ولا يلزم النقض على مذهب المتكلم هذا ولكن يتجه ان ما انتسب الى المتكلم مما لا اصل له
وجه صحيح لان الذات مع العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور الفعل فيلزم القدم
البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح رجح وقتا خاصا مما
لا يعقل اللهم الا ان يكون لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف
ح على حضور ذلك الوقت وح ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهذه شبهة قوية على قدم
العالم ولا تنحل الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل على التعاقب اما مطلقا او فيه
لعدم وجه وهو لا يخرج عن الاشكال والله يعلم حقيقة الحال ثم ان نسبة ذلك الى المتكلم
مما لم اقف على ماخذه وكلامه في هذا الكتاب يخالف ذلك فانه قال في الجواهر في بحث الحدوث
لو فرضنا [illegible] وقت قبله ولم يذكر حديث جواز التخلف انتهى ثم ان الاشعري ايضا يمكنه التمسك بهذا
الدليل على نفي الايجاب المذكور فانه اذا اورد عليه النقض بصورة الاختيار يجيب بجواز الترجيح
بلا مرجح للمختار وهو ظاهر واما اذا حمل الايجاب على ما ذكره المحشي من امتناع الانفكاك فلزوم القدم
ظاهر لا سترة فيه كما اشار اليه المحشي سابقا وليس مجال النقض اصلا لكن الكلام في صحة المقدمات التي

لا اذكر من انهم لا يجوزون تخلف الموجب الكلام في الاستحالة لا انه هو فيه ولكن الظاهر ان
تخلف المعلول عن العلة التامة جائز عندهم عقلا مما لم اقف على ماخذه بل في كلام المواقف وشرحه
انهم يقولون باستحالة التخلف عقلا قال في المواقف الارادة القديمة توجب المراد وفي شرحه اي
اذا تعلقت ارادته تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
اتفاقا من اهل الملة والحكماء اليه انتهى وايضا اورد في بحث الاختيار من جانب القائلين بالايجاب
الايجاب سؤالا ان قدرته متعلقة في الازل بهذا الطرف وبحيث جهة وح فما الفرق بين
الموجب والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته تستوي
اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب
ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا عن الترك وبالعكس
واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مراد
الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة به يصير واجبا ومرادهم بامتناع تخلف المعلول عن
العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه عن الفاعل بعد تعلق ارادته به واستجماعه لساير الشرائط ولكن
تعلق ارادته ليس بواجب بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريد بناء على
جواز الترجيح بلا مرجح والمراد بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال مما يجب صدوره
عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح لم الصدور وكذلك وان كان بعد تعلق الارادة يجب الصدور
البتة فان قلت على هذا كيف تمشي ما قرره من تمشي الدليل على مذهب الاشعري قلت وجهه ان الاشعري
يقول انه لو كان الفاعل موجبا لا بد ان يكون ارادته واجبة الصدور منه وح بجميع الشرائط

على وجوب جميع الشرائط

ان كان

ان كانت حاصلة في الازل يجب القدم والا لتوقف على شرط حادث اما اذا لم يكن موجبا فيجوز
ان يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل ولكن لم يتعلق به الارادة في الازل فلم يوجد الفعل و
تعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل وقد اورد في الحواشي الفخرية ايرادا ان افراد ان ايضا
على المحشي ولما كانا مندفعين بما قررنا لم نتعرض لنقلهما مخافة زيادة الاطناب وملالة الاصحاب
هذا وايضا فان للعلامة بحثا ذكر انه لا يمكن ان يحمل هذا الدليل بناء على قول المتكلم فان قال
قلت نعم لا يمكن بناء المقدمة مسلمة عند الحكماء ولكون استحالة من قبل المتكلم الزاما عليهم
حتى يكون جدليا قلت الظاهر انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يتشبثون في اسناد
الحادث بالقديم بموجود قديم مستمر متجدد متصل واحد ذي اعتبارين كالحركة يكون باعتبار احدهما
شرطا لحدوث الحادث وبالآخر مستندا بالقديم الازلي كما بينوه في محله انتهى وانكار كون
هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا ريب لمن تصفح كتبهم في انهم يقولون
بها وما تخيله من انهم قالوا باسناد الحوادث الى الحركة وهي موجود واحد قديم بلا توقف
على شرط حادث فلم تكن المقدمة مسلمة عندهم فيه ان نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء
غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه وح لا باس باسناد الحوادث اليها اذ فيه توقف
كل حادث على شرط حادث على سبيل التعاقب وقد اوضحنا ذلك ودفعنا وجوه الايراد عنه فيما
علقناه على الهيات الشفاء فليرجع ثمة ذلك لانه على تجويزهم اسناد الحادث بالقديم بلا توقف
على شرط حادث كيف يجوز ذلك فلانهم ارتكبوا ان تلك الحركة [illegible] فانهم
قالوا ان تعليل عدم امكان [illegible] جدليا بما ذكرناه فقد ذكر ويمكن ان يقال ايضا انه ليس غرض المحشي

التسلسل محال م

الاستدلال بشيء في الدليل وفساده مع قطع النظر عن عدم استدلاله كما اد ارتباطها وان المدليل
بدون تلك المقدمات لا خدشة عليه فنقول ان كلام المحشي انما هو ما اشار اليه والحق كما افاده
انه مبني على عدم تمشي الدليل من جانب الاشعري اما عدم تمشيه من جانب المتكلم فلوروده النقض بصورة
الاختيار ولو اجاب بان في صورة الاختيار يكفي العلم بالاصلح للترجيح وقد مر ما يرد عليه
ان في صورة الايجاب ايضا يكفي هذا المعنى لذلك اذ الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون عالما
بالاصلح ويكون علمه منشأ للفعل وهو ظاهر واما انه لم يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة كما
هو الظاهر فلعدم تمشي الدليل في قبله لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا يدفع
كما عرفت واما تمشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان العلة موجبا اي علة
على سبيل الوجوب واللزوم فيمتنع تخلف المعلول عنها فيتم الدليل في قبله لانه ان كانت العلة
الموجبة بجميع شرائطها حاصلة في الازل لزم القدم ايضا والا فيتوقف على شرط ويلزم التسلسل
واما اذا لم يكن ايجابا تاما فلا يلزم من تقدم العلة تقدم المعلول لانه يرجح احد مقدوريه على
الآخر في اي وقت شاء بلا مرجح وح فلا يرد النقض في اختلاف هذا افاده المحشي ولا خدشة عليه
وقد اعترض عليه بعض الافاضل بان المعارضة ترد على الاشعري ايضا لورود ما يقولون الاشعري
الجواب بالزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل الجدل و
الالزام واجاب بان للمتكلم ايضا الزام عدم توقف الحادث على شرط حادث ويكون كلامه
في الدليل على سبيل الجدل وقد ظهر بما قررنا فساده لان الدليل انما هو على مذهب الاشعري
ولا يتوجه عليه النقض لان في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا

كما عرفت

كما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد فيرد عليه انه لا يمكن حمل ما ذكره المتكلم جدليا لان الخصم لا
يتوقف الحادث على الشرط الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا او مختارا فعلى تقدير حمله
جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فليتأمل وبعض المحققين اعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه
من قبل الاشعري ايضا لا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا لابتنائه على استحالة
التسلسل في الشروط المتعاقبة التي يجوزه الحكماء وقد ظهر ايضا فساده بما قررنا اذ قد عرفت
صحة حمله برهانيا من قبل الاشعري وما استدل على عدم امكان حمله جدليا يرد عليه انه لا
يلزم من استعمال مقدمة في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مما يسلمه الخصم بل يجوز
ان يكون بعض مقدماته مما يعتقده المستدل لكونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتأمل وقال
الفاضل المعاصر دام في الحواشي الفخرية ان اجراء الدليل المذكور من قبلهم غير تام اذ هم
يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في الدليل وقد يوجه بان المذكور
في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة يقولون
الموجب باطل لا انهم يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول
عن العلة التامة فهو وان كان جائزا عقلا عندهم لكنه غير واقع ومستحيل عادة ان
تخلف التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا جائز وواقع
عند اكثر المتكلمين لان ذاته تعالى مع علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم
بل موجب تام عند المتكلم ومن يحذو حذوه والعالم غير موجود فيه وفيما لا يزال وكذلك عند كل
على تقدير امر وعند المتكلم الحكيم العليم بالاصلح انتهى وفيه ما افاده في دفع الاعتراض صحيح ان رجح

الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا فان المقدمة ولا ينفع صحة جدليا جدليا ان وقع فيها
وعلى تسليم انه بنا على ما نسبه المحشي الى المصنف يمكن جعل الايجاب بهنا على ما يقوله الحكماء من انه اذا اجتمع
شرائط التاثير امتنع تخلف المعلول عنه وح ينطبق الدليل عليه ولا نقض لانه على هذا اذا كان
جميع الشرائط حاصلة في الازل فيجب وجود العالم البتة فيلزم القدم ولا توقف على شرط حادث
ويلزم التسلسل فغرض المصنف هو اثبات الاختيار فلانه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع لشرائط
الفعل بالاتفاق على ما نسب اليه المحشي وظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل اذ على
تقدير هذا الاجراء غرضه بهنا الاشارة الى انه لو اجرى هذا الدليل في جانب غير الاشعري ومنع
المقدمة المذكورة فرد بالمعارضة ايضا ولا دفع لها ثم اشار بقوله والحاصل الى ان هذه المقدمة
غير مسلمة عندهم ولا لازم لغرض الايجاب فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة فعلى التقدير لم
يتم الدليل كما عرفت فتدبر بل لنا ان نقول ان العالم قديم اجري الدليل اولا على
اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهرا وبهنا على اثبات القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة
على زعم المحشي فكلمة بل بمعنى الترقي لا الاضراب ايضا لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
لما ذكره في الاستدلال وتخلف العلة التامة عن المعلول كما بين في المشهور فالترديد انما
هو بمجرد تغاير العبارة ويحتمل ان يكون الاول اشارة الى تقدير الايجاب والثاني الى الاختيار
كما افاده بعض الفضلاء فتامل والحاصل ان القول بالحج في امثال النظرية لا يخفى
منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب الى
الاشعري انتهى والظاهر ان وجه المنافاة ما ذكره الفاضل المعاصر من ان قول المحشي القول

بان اشيا

بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط غير مسلم عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف
يصح الاستعمالة في مطلوبهم بناء على ما حكم به ما يقتبس مناسبة هذا الاستدلال بمذهب الاشعري فقط
ودفعه ظاهر بما قررنا فان عدم قول الاشعري بهذه المقدمة على اطلاقها لا ينافي قولهم بها على
تقدير الايجاب بغرض المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل به المصنف واكثر المتكلمين على اطلاقها
ولا ايضا لازمة لغرض خصوص الايجاب الذي قصد بهنا ابطاله فلا يمكن استعمالها في ابطاله
واثبات الاختيار المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب المطلق فيمكن للاشعري الذي لا يقول
بالايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب به وظاهر انه لا منافاة ح فتامل وقال الفاضل
المعاصر اقول في دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة في هذا المقام مطلوبين كما سيقول المحشي
احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك
بين الحكماء والمعتزلة بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة
وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا ولا لازمة لغرض الايجاب الاول ولكنها لازمة لغرض
الايجاب الثاني على زعمهم بل لنفي الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالها في المطلب الثاني دون
الاول فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة لغرض الايجاب المطلق ولا يجوز
للايجاب الخاص قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب لرجوع الى القدم من جهة ان فرض
الحدوث المذكور فيها مناف لفرض الايجاب بمعنى الاثر فيه اذ محصل الكلام ان على تقدير
قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه ظ بخلاف الايجاب المطلق فانه لا
منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الاول انتهى

ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدّر بان قيل على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزوم مجامعة الايجاب
الخاص بل نقول انه ليس لخصوص ذلك الايجاب دخل في لزوم مجامعة فلا تمشي استدلاله في ابطال
خصوص ذلك الايجاب واثبات العموم الا ان فرض الايجاب الذي يجري المقدمة المذكورة في ابطاله
ايضا نعم يمكن استعماله في ابطال مطلق الايجاب كما هو راي الاشعري فلا ايراد هذا على انه يمكن
ان يقال ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء معنى آخر غير الايجاب الذي يقول به الحكماء و
المعتزلة اي صدور الشي بالوجوب واللزوم وليس فردا له فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لزوم ذلك
المعنى لزوم مجامعة ايضا وفيه ان الايجاب المذكور وان كان معنى آخر لكن لا شك انه
مستلزم لذلك المعنى او امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان صدوره عنه بالوجوب
واللزوم واذا كان مستلزما له فيكون مستلزما للازمه ايضا فلا بد من التمسك بما ذكرنا اولا
فتدبر واما ما ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف على انه على ما ذكره
يكون المقدمة المذكورة لا ثبت لخصوص الايجاب الذي يقول به المتكلم لا لما يقول به الحكماء
ايضا فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب به والحال قد صرح هو بنفسه بلزوم مجامعة للمطلق
فتامل اللهم الا ان يقال ان نظره الى ما ذكرنا من تغاير المعنيين ويكون محل كلامه ان
هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق لا للمعنى الآخر وان كان مستلزما له اذ قد عرفت
فيه انه تمحّل ويجوز انفكاك اللازم من الملزوم على التقادير المستحيلة لكن لا يخفى عدم انطباق
كلامه على هذا الا بالتكلف فتامل   ولا لازما لغرضه ان الايجاب المذكور حتى يصح اجراء
الترديد في قدم العالم الزاما للحكماء كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه انه لو كان لازما

لغرضه

لغرضه ان الايجاب كان الترديد الزاميا ايضا لا الزاميا ولا لزم ان يكون جميع الردود التحقيقية
الزامية والمحشي لم يتعرض لاحتمال اللازم ههنا ولكن قد ظهر حاله مما ذكره في اول الحاشية
من انه لو اجرى الترديد بناء على تسليم تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر   بل
جوّز ترجيح الفاعل على ما ذكره اولا انه يمكن للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق الايجاب
واللزوم ثم ترقى ههنا الا انه يمكن في اثبات امكان جواز الترجيح بلا مرجح بهذه الطريق هذا وقال
الفاضل المحشي مشيرا الى نفي الايجاب مطلقا لا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر بل يجب
مع ذلك القول بجواز ترجيح القادر احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح كما هو مذهب
الاشاعرة اذ للنافين للايجاب مطلقا قولان كما ذكره الامام الرازي في الاربعين والمحصل
نقلا عن المتكلمين الاول ان صدور الفعل عن القادر موقوف على داع يدعوه الى الفعل بسببه اولى
بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يتحقق الفرق بين القادر والموجب الثاني
انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه بل القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه على
الآخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصلح للقائلين بالثاني دون الاول
انتهى وعدم تمشي الترديد من القائلين بالاول غير ظاهر لان لهم ان يقولوا لو كان صدور
الفعل عن القادر يحتاج الى داع يوجبه لزم القدم او التسلسل وانا اذا لم يكن الداعي موجبا بل
موجبا للاولوية فلا يلزم شي من ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد
الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب
والقول بان مع تلك الاولوية ان امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل

وايجاب الفاعل على شرط حادث مع كونه ممنوعا كما مر مستلزم لتقدم الشي على نفسه وذلك لاستلزام
القول بمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فمعنى الكلام ايجاب علته اعني
ان ذلك التوقف ثم وثانيهما انه على تقدير تسليمه يستلزم تقدم الشي على نفسه لا التسلسل وثانيهما ان تقدم
الشي على نفسه وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث على تقدير ذلك الايجاب
اذ هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر هذا ما قاله انتهى ولا يخفى
ما فيه من التكلف ايضا ذكره من عدم لزوم التسلسل وجهه غير ظاهر اذ يجوز الزام التسلسل ايضا الا ان
يقال ان في صورة التسلسل ايضا يستلزم تقدم الشي على نفسه فيه محذوران فللمعترض ان يمنع
لزوم التسلسل ويقول ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط آخر حتى يلزم التسلسل
فلا يلزم الا تقدم الشي على نفسه نعم لو لم يلزم في صورة التسلسل تقدم الشي على نفسه لما كان لهذا
الايراد مجال فتامل واما البحث الثالث ففيه انه خارج عن ادب المناظرة لانه اذا سلم محالية
الحدوث على هذا التقدير فيثبت مطلوب المستدل اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم
القدم وهو قد سلمه فلا ايراد عليه لا يليق الكلام على تقرير الشارح واما المحشي فاراد تصحيح اجراء
الترديد على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا لم نتمسك بمحالية الحدوث
على هذا التقدير وفرضنا جوازه واتممنا الاستدلال فليس لكم علينا الا انا ارتكبنا
التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير محال فلا يتم الاستدلال فلا نضر بما هو علينا
نعم لو اجرينا الترديد على تقدير محالية الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا الايراد
لكن ليس كذلك بل اجرينا الترديد على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد علينا نعم

ارتكبنا

ارتكبنا التطويل فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المعاصر عن والده وهو ان قوله لمحالية سند
للمنع اي يمكن ان لا يتوقف الفعل المطلق على فرض الحدوث وايجاب الفاعل على شرط بناء على
ان الحدوث على هذا التقدير محال والمحال يمكن ان يستلزم محالا آخر هو عدم التوقف على شرط
وقوله يستلزم الذي هو خبر المبتدا دليل آخر على ابطال التوقف فعلى هذا يكون اشارة اليه
بقوله كما مر حاصل المنع لعدم وجود العاطف انتهى باختصار وبعض المحققين ذكر في حاشية هذا
الوجه ولكن ذكر ان في بعض النسخ وقع لمحالية مع العاطف وح فيكون المنع مستندا
بسندين وعلى نسخة لم يوجد العاطف حمل قوله كما مر على الاشارة الاولى قبيل هذه الحاشية
اي قدم الفعل المطلق يعني قد مر الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق والمنع
مستند بسند واحد وهو قوله لمحالية وفي بعض نسخ الحاشية قوله كما مر على هذا التوجيه اشارة
الى ما ذكره قبيل هذه الحاشية من لزوم القدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه
على هذا التقدير محالا فقوله لمحالية بيان لما مر الاشارة اليه فافهم ثم ان قوله يستلزم على هذا
التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء احدهما ان يكون اعتراضا على الترديد بان
التوقف الذي اخذ فيه لغو لانه مستلزم لتوقف الشي على نفسه فيكون في الكلام اعتراضان
احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام المحال المحال وثانيهما ابطاله بكونه مستلزما
لتقدم الشي على نفسه وثانيهما ان يكون تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو الثاني وان
كان لزوم المقدم ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة عليلا لكن
لطائفة من جهة لزوم الدور كما هو لطائفة من جهة لزوم التسلسل فهو بحث على الترديد من جهة وتقوية له من جهة

فعل ح

بل لا بد من نسبة آخر حررناه كلام آخر مشهور في ابطال الاولوية ولا دخل له بالبحث فيه فتأمل
بدون الوجوب في اللزوم قال بعض الفضلاء اي بدون اللزوم والوجوب في
الاختيار والارادة كما هو زعم المتكلمين والمعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق
الارادة مثل كونه اصلح للعباد فان الاصلح واجب على الله تعالى كما زعم المتكلمين وبعض المعتزلة
فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح بالارادة من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان
كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل
والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الاثر لا يتخلف لم يوجد متفق عليه بين الكل الا
شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية الغير الذاتية فالوجوب واللزوم الذين ينفيهما
الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة
فلا تغفل وقد عرض عليهم بان ما قيل في وجوب الفعل آت بعينه في تعلق الارادة ايضا
انتهى كلامه رفع مقامه ونرى انه من ظاهره انه خلط بين الوجوب المراد ههنا ووجوب
المستعمل في قولهم الاصلح واجب على الله تعالى وقد عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه
كلامه بان قوله فان الاصلح واجب تعليل لصلاحية الاصلحية للمرجحية وايجابه لتعلق
الارادة لا انه سند من كلامهم لان الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم   قال المحشي
في الاستدلال على ما سبق في الحاشية [illegible] بقوله من ان تأثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب
بالمعنى المذكور ولا لزم قدمه ضرورة واما ما ذكره الشارح فهو نفي مطلق الايجاب فلا يناسب نفي
المقيد بل انما يناسب رأي الاشعري كما عرفت مفصلا فتذكر   ولا خفاء في ان المختار

مذاهب الاول هذا على ما ذهب اليه المحشي واما كلامه في هذا الكتاب على ما نقلناه فيدل على انه جار في
الثاني ايضا كما لا يخفى   اي قدم الفعل المطلق يحتمل القدم على قدم الفعل المطلق اي طبيعة
الفعل او الفرد المنتشر لا على قدم فرد شخصي او جميع الاشخاص لان الدليل على ما قرره لا يدل الا
على ذلك لان عدم انفكاك الواجب عن العالم اي فعله على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم الا
قدم فعل ما كما لا يخفى نعم على تقرير الشارح يمكن اثبات القدم بالوجهين الآخرين ايضا كما
سنذكره المحشي ولكن فيه ما فيه فافهم وبما ذكرنا يندفع ما في الحواشي الفخرية من انه لا وجه لهذا التخصيص
بل الظاهر لزوم قدم جميع اشخاص العالم على مذهب الاشاعرة وما سوى حركات العباد بالاتفاق
اهل الاسلام هذا اشنع واقبح لان كلام المحشي ههنا مبني على التقرير نفسه لا على تقرير الشارح
وسيشير المحشي الى ان تقرير الشارح لا يثبت القدم بذلك الوجه ايضا فلا ايراد عليه هذا وقد
اورد عليه بعض الفضلاء المعاصرين ان لزوم قدم جميع الاشخاص يتم لامكان استناد بعضها الى
شرط هو قطعة فرضية من موجود مستمر غير متناه كالحركة على ما زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل
الا على جواز استناد الشيء على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه سابقا ونبا الدليل على ابطاله فلا مجال
لهذا الاحتمال نعم يبقى احتمال ان يكون الصادر الاول منه تعالى قديما مختارا وح لا يلزم الا قدم
لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتأمل   ذلك التوقف الى آخر الحاشية قد ذكرنا
في صدر هذه الحاشية وجوها لا ول ما ذكره الفاضل المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتدأ
خبره قوله مستلزم وقوله تم خبر كون وقوله لما اشرنا متعلق بقوله مستلزم على ما يظهر بادي
وامكان عطف على قوله ما اثبته ونظم المرام ان لزوم توقف الفعل المطلق على تقدير حدوثه

يتوقف على شرط حادث آخر وهكذا او لا ينتهي الا ان يكون اول الحوادث حتى يكون متأخرا عن نفسه
او على ما تأخر عنه فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشيء على نفسه فالوجه ما ذكرنا
فتأمل   لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك
المعنى اي ما يمتنع انفكاك الفعل عنه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا فالتقييد بالتام
لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور الفعل منه قد يكون تاما دائما واذا لم يتوقف
على شرط وقد يكون ناقصا وهذا المعنى ليس مرادا ههنا على زعم المحشي فافهم   فان قيل
هذا القيد للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من الموجب ههنا حتى لا يحمل على المعنى
المشهور لا انه للاحتراز عن النقصان   قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد ههنا والموجب بالمعنى الذي قال به المتكلم
اي ما اوجب الفعل في وقته الذي تعلق ارادته به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان
يكون مخصصة بالمعنى المقصود هذا بل الظاهر ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود
كما لا يخفى وقد عرض الفخري بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من
غير احتياج الى شرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا كلام فيه او لو كان
المتبادر هذا فلم يصدق على المعنى المقصود ايضا فانه لا يلزم فيه ان يكون جميع الذات كافية
كما سبق فتأمل   وايضا التخلف عن الموجب التام هذا اعتراض آخر على دليله ليس الا
دليل آخر على عدم التوضيح في القيد كما يشعر به عبارة الفخري وقد اشرنا سابقا الى تسميته
هذا الاعتراض فان كون الحادث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محالا لا يضر الاستدلال

بل هو عين مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على تقدير [illegible]
استظهارا فتأمل   وايضا ذلك التخلف في الحق فانه اذا كان الموجب بالمعنى المذكور
حادثا شخصه ونوعه على ما ذكره المحشي يلزم التخلف البتة سواء توقف على شرط دائم او لا فلا حاجة الى
اعتبار توقفه على شرط والزام الشارح وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت بما سبق
ان حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان بالنوع بل ذلك انما كان بسبيل البرهان العقلي و
لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف
وذلك غير ما ادعاه فتأمل   وايضا قد عرفت ان مبنى الاستدلال ليس على نفي الايجاب
في الازل بل على الايجاب مطلقا انتهى فرد على الاول انه كما ثبت سابقا حدوث جميع
الاجسام والاعراض شخصا كذلك يثبت حدوثها نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها
لا شخصا ولا نوعا لكنه لما لم يثبت وجودها عند المتكلم حكم بحدوث العالم مطلقا كما يشير اليه
الشارح فح لا يتوجه سوى الايراد الذي سنذكره الشارح وهو متوجه لو اراد على ههنا الحدوث
النوعي او الشخصي ولا يتوجه على تقدير دعوى الحدوث النوعي بحجة اخرى على ما زعمه هذا المحقق وعلى
الثاني ان على تقدير تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما يشير اليه المحشي ايضا وهو خلاف
الفرض اذ لزوم التوقف على فرض الحدوث شخصا ونوعا على ما ذكره المحشي فعلى هذا النوع يلزم
التخلف البتة بلا توقف على توسط التوقف وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره
المحشي ايجاب في الازل وهو ظاهر نعم جميع ما ذكره المحشي دليل على انه ليس مراد الشارح بالايجاب
ما زعمه بل هو المشهور على ما قلنا فتأمل   على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق

اخرى فتأمل ولا يخفى ان التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات اقل من التوجيه الاول ولكن يرد عليه
على ما ذكره اولا من منع التوقف ثانيا على جواز استلزام المحال للمحال انه خارج عن اداب البحث
وقد ظهر وجهه مما سبق آنفا وكذا قوله يستلزم على الوجه الاول خارج عن الاداب لان غرض
المستدل ايضا ابطال التوقف فبطلانه من جهة استلزام تقدم الشيء على نفسه اقوى دليل على
مطلوبه واما على الوجه الثاني فلا ايراد عليه لكن سياق الكلام لا يلائمه فتأمل واشار الى ما نقله
الفاضل المعاصر آنفا بقوله وقد يحمل محالية خبر المبتدأ وقوله ويمكن استلزام الى آخر
الكلام جملة اخرى مشتملة على مبتدأ وخبر مثل ما في الحواشي القديمة فيصير محصول الكلام ان
ذلك التوقف مع ممنوعيته لزومه لعله ايضا لانه ناش من محالية حدوث الفعل المطلق
على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قال
المحال يمكن ان يستلزم محالا آخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف
لقول المكانة فيما نحن فيه مسلم تقدم الشيء على نفسه فهو لغو انتهى وهذا التوجيه غريب لا حاجة الى
التعرض له فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الالفاظ المورودة في الحواشي القديمة هذه بعينها ولا
تأمل فيها على ما عليك انتهى والالفاظ التي اشار اليها هي ما اورده المحشي بعد ما نقح في توجيه الجواب
بمثل هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من
العالم حادثا لتوقف على فرد حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث
الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط انما لا يقبل المنع ايضا وغايته ما لزم من استلزام
المحال المحال ههنا كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام

نوع اعتراض قانون المناظرة انتهى ويرد على الايراد الاول ان مبنى كلام المحشي ههنا على ان
يكون المراد اثبات تقدم الفعل المطلق وسيشير بعده لكنه احتمال ان يكون المراد اثبات
تقدم جميع الافراد فلا يرد عليه ما ذكره لان مبناه على الاحتمال الثاني كما لا يخفى واما الايراد
الثاني فلم يظهر توجيهه في بادي النظر والوقت اعز من ان يضيع بالتأمل فيه واما الايراد
الثالث فهو حق متوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا اليه وليت شعري ما وجه دفعه
الذي يظهر من التأمل فيما تلي عليك من كلام الفاضل المعاصر فتأمل هذا ما قيل في حل هذه
الحاشية والاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات الذي ليس فيه زيادة تكلف
والايراد بكونه خارجا من قانون المناظرة على ما اوردنا لا يخدش فيه ولا يوجب التوقف
في حل الحاشية والتمسك بعدم وصول فهمنا اليه اذ قد خفي المحشي في ذلك قطعا كما سيظهر
من الحاشية الآتية وايضا ما هو منشأ هذا الايراد مذكور صريحا في كلامه في هذه الحاشية فلا
يمكن حمله على وجه لا يرد هذا كما لا يخفى   مسلم تقدم الشيء على نفسه بيان استلزام
التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه انه اذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال
حادثا موقوفا على شرط حادث خارج عنها فكان ذلك الشرط ايضا موقوفا على نفسه
ضرورة كونه من جملة الافعال والتي توقف عليه النظر بالنسبة الى اثبات الوجوب تعالى وقال
بعض الفضلاء بيانه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه
او متأخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر انتهى وفيه تأمل اذ لعله لا يكون اول
حادث بل يوجد في مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع وح فكل حادث

آه هذا التقوية للاستدلال بانه على هذا الشق كما يلزم الشيء يلزم خلاف الغرض ايضا وعلى من
الحدوث بالنوع يلزم العدم بالنوع ووجه ظاهر وفي حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة
لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية سخافتها هذا وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتأمل انه
على تقدير التعاقب يلزم التخلف البتة الا ان يكون هناك موجود متجدد متقدم كالحركة
يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء او جزئيات له او مستندة اليه فيلزم العدم بالشخص ايضا
انتهى وفيه تأمل اذ يجوز ان يكون الامر المتجدد الذي فرضه متعددا كان يكون حركات
غير متناهية متعاقبة وح لا يلزم العدم بالشخص اصلا فتأمل   لا يخفى عليك ان على
هذا التقدير هذا ايضا تقوية للاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير التخلف ايضا لان تلك
الشروط ان كانت متحققة في الازل فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة قبل الازل
فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست الا ذات الواجب وهو متحقق في الازل
بدونها وهو التخلف فاندفع ما في الحواشي القديمة من قوله لان الاجتماع في الازل فتأمل
ولا يخفى عليك انه قال الفاضل المعاصر هذا من تتمة سابقه كما في النسخ المعتبرة والصواب
وقد يركب في بعض النسخ لرمانا آخر هو قول الشارح اذ لو كان حادثا وكانه سهو من الناسخ والمراد
انه اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذا
كانت متعاقبة واما التخلف لو كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة
هو التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير الحدوث مما لا خفاء فيه فاي فائدة في ذكر
التوقف على الشروط والغرض استلزام الاستدراك على اثبات التوقف على الشروط من جهة اخرى

انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على فرض الشروط الخ بل اللازم من
الحدوث على ذلك التقدير اما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف وكل منهما محال وليس الحكم
بكون الثاني لازما في الحقيقة وجه بل انما هو مجرد وهم فتأمل واما ثانيا فلان الشارح لم
يجعل المحذور على تقدير التوقف على الشرط هو التخلف بل الشارح فلزوم التخلف من ذكر
التوقف على الشرط لا يوجب الاستدراك من جهة ان ذكر التوقف انما هو لدفع التخلف
والتخلف يكون لازما على تقدير الحدوث مطلقا سواء توقف على شرط ام لا فذكر التوقف
مستدرك بل جوابه ان يقال اذ لو كان حادثا يلزم التخلف مع هذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية
السابقة فتأمل فالصواب في النسخة التي رأيناها كذلك وهكذا نقله بعض الافاضل وبعض
المحشين وعبر بها ايضا وح فهو اعادة للجواب الذي ذكره سابقا بقوله وايضا ذلك
التخلف لازم وكانه انما اعاده ههنا ليربط به قوله فان قيل الخ وانما اخر السؤال لانه
متوجه على جميع الاجوبة السابقة فيناسب تأخيره عنها على ما ذكره المحشي فافهم
فان قيل مراد الشارح قال الفاضل المعاصر اعتراض على نفسه فيما اورده على الشارح
تقريره ان ما ذكرته من الاستدراك والمنع وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه
على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون مراده استلزام القدم بالشخص او بجميع الاشخاص الذي
هو اشنع فلا استدراك اذ لزومه للايجاب بالمعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم
التخلف للحدوث المقابل له وايضا فرض في الحدوث على تقدير ذلك الايجاب ليس من
قبيل فرض المتنافيين فلا يمكن منع لزوم التوقف اي الطالب يستند المحالية وذلك الحدوث

ولا منع استحالة التوقف مستندا بلزوم اجتماع النقيضين والقضاء لا يلزم من توقف ذلك
الحدوث على شرط تقدم اثر على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه ولا يكون المقدمة مسلمة
في المختلف والتزاما على ان مراده وذلك قوله اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
اذ الظاهر منه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير الجواب ان الاستحالة انما يلزم من جهة اخرى
اي ان المذكور سابقا هو استحالة قدم العالم مطلقا سواء كان بجميع الاشخاص او بجميع الانواع
او بالنوع واثبت بحمل الكلام على ان يبقى فان حاجة الدار الى الكتاب استلزام العدم
بالشخص او بجميع الاجزاء والقضاء منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستندا بالعلم بالاصلح
باق بحاله على ان في استلزام القدم بجميع الاجزاء المنع الذي هو الاثر المذكور انتهى واجيب
بان قوله ما فرض حدوثه الخ مبنا على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية
السابقة والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا ويبدله ويقع للمحشي القضاء ما ذكره في تقوية
الدليل في لزوم القدم على فرض حدوثه هذا او انما التقوية الاخرى فتتمة كما لا يخفى ثم
قوله والدليل الخ شرح لقول المحشي ولهذا قال وهو كما ترى والظاهر ان المراد ان يذكر
التوقف انما هو لهذا اي لاثبات العدم بالشخص او بجميع الاجزاء او لا يجب ذلك الا بالتمسك
به فلا استدراك فيه فهو اشارة الى دفع الاستدراك المذكور قبله وكأنه لم يتعرض لدفع
الايراد الاخر القضاء اعتمادا على الظهور فتدبر ويرد على ما ذكره في الجواب ان العدم
بالشخص او بجميع الاجزاء استنبع كما اشار اليه هذا الفاضل في تقرير السؤال فزيادة مقدمة لا لازم
ليس استدراكا وهو ظاهر وما اشار اليه في الحاشية قد عرفت حاله فتم فيما اشرنا اليه فتذكر قال

الشم اشارة الى الجواب اعتراض في هذا المطلب هو في كلام المص الموافق لما افاده في نقد
المحصل وقد ذكروا توجيهات اخر لا يستحق الذكر فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى
الحواشي قال الشارح ولانا لم حيث عند المص وجود المجردات اي العقول واما النفس فظاهر ان المص
قائل بوجودها لكن اثبات حدوثها على ما قرره الشم انما يتوقف على اثبات الاختيار فلم
حيث فيما سبق حدوث الموجودات الواقعية ايضا فافهم   اقول العمدة في
اثبات الحدوث فان قلت هذا لا يدفع الايراد عن المص اذ هو لم يتمسك في حدوث العالم
هنالك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ويكون بناء كلام يهنا عليه او على ما سبق من ان
ما ذكره المحشي في بحث حدوث النفس من قوله وهو ظاهر على قولنا لا يبعد ان يجعل اشارة الى
اي حدوث النفس اظهر على قول المليين القائلين بحدوث العالم مطلقا فافهم واعترض بان
اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث دوري اذ حجية الاجماع والحديث موقوفة
على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على العلم بالصدق للانبياء والعلم بالصدق موقوف
على العلم بالقدرة قطعا والا لجاز ان لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي
الجواب ان العلم بالصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي بل بالمعنى
المشهور فلا دور وقد اشرنا الى ذلك سابقا فلا تغفل على انه يمكن ان يدعى ان المجرد مشاهدة
المعجزة كاف للعلم بالصدق ضروريا بلا احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن بعض الحكماء
ومع ذلك يمكن اثبات الاختيار بالمعنى المشهور بل اثبات الواجب ايضا بهذا الطريق بلا
دور فتامل وقال بعض المحشين والحق ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجوب القدرة

والاختيار لا على العلم لوجوده بل لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا
يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة ثبت صدق
النبي وانه اخبر صدقه بما ثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون
اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون
موقوفا على اثبات النبوة فقد حصل الاختلاف بينه فلم يلزم الدور انتهى ولا يخفى ما فيه
لان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه انما هو بعد العلم
بالقدرة واما قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا او ايضا لو امكن دعوى ذلك فيه لا يخفى
في اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع وحدوث العالم فافهم هكذا ينبغي
تقرير الايراد عليه لا كما في بعض الحواشي   والحديث المشهور هو قوله كان الله
ولم يكن معه شيء   الذي لا دليل عقلي يعارضه فان دلائل القدم كلها مدخولة
وقد سبق في مبحث الجواهر والفاضل المعاصر قد تصدى لها وللجواب عنها ولما لم يكن
موضعه يهنا والتعرض له يستدعي زيادة الاطناب ومع ذلك فقد علم البعض منه في كلام
في القضاء عنه كلاما ثابتا به فقد اعرضنا عن ذلك   اي لا دليل عقلي عليه
كأنه ليس تفسيرا لقول المص غير معقول بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة اي بالحكم
عند العقل ويمكن ان يجعل قوله غير ملتفت اليه تفسيرا له فافهم   ولا يوجد جوهرا
انما خص الجوهر يهنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجدا للاعراض المفارقة ايضا
على زعمه لكونه اقوى واظهر وسيشير بعد ذلك الى التعميم هذا وقال الفاضل المعاصر خص

الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم   وهذا انما يوافق كلام الحكماء فانهم
متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى وان الواجب معلول له على الاطلاق
لكنه افرط في الاشارات وما يشابهه من العبارة كثيرة في كلامهم   كان للعدم مدخلا في
افادة الوجود اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته وان كان عدما صرفا وليسا محضا الا
يمكن ان يوجد شيئا فذلك لا باعتبار لكنه موجود وبعد تأثير الفاعل فيه وبعد ذلك يمكن ان يوجد
شيئا ولا يلزم منه شركة العدم في افادة الوجود كما لا يخفى واجاب عنه الشيخ الدواني
قدس سره بان العقل يحلل الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ويحكم باعتبار كونه بالقوة انه
لا دخل له الا بكل فيكون ذلك باعتبار وجه بالفعل ووجه بالفعل انما هو من الواجب فيكون
هو موجدا او قيد بلا يخفى فانه اذا كان ذات الممكن مع قطع النظر عن اعتبار كونه موجودا لا
يلزم الا ان يكون فاعلا علة بعيدة له لكن اين لا ان لا يكون الموجد الا هو وهو ظاهر
وقال بعض المحشي العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة
لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فنظر حرف فافهم ثم نقول ان ما بالفعل فلو كان
مشوبا بالقوة فيحلل ايضا هكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب ان قيل
انتهى ولا يخفى ما فيه وفي الحواشي الفخرية ان اراد بالمعنى في قوله ما بالقوة الصفة المحققة
في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة
منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الا انه الذي هو في العقل مجرد ملاحظة
ذات الممكن بمعنى الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي نسب العقل ذات الممكن اليه والا

الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في اقتضاء الوجود ولكان لها بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى واقول بتسديد الله تعالى ان شئت ومن تبعها
الفرق بين قولنا معنى ما بالقوة على التفسير وقولنا معنى ما بالقوة على الاخر فانه فان المراد من
الاول هو ان يكون للذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في
الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات
والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل
ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه ان هذا رجح الى
اختيار الشق الثاني الذي ذكره لا يدفع ما اجاب به عنه اذ مراده ان الممكن اذا وجد فهو موجود
بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز ان يكون بذلك الاعتبار موجدا لشيء وانما هو بالقوة بحسب اصل
ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس مع جدا ولا يندفع ذلك بما افاده
هذا ولا يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الا ان الاعتراض الذي ذكرناه لكن فيه تطويل وترديد لا
طائل تحته فالاولى والاعتراض الذي على المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون
مؤثرا في الوجود لانه لا يمكن ان يكون شريكا وواسطة في الايجاد فلم لا يجوز ان يكون لبعض
المجردات قدرة واختيار على ايجاد العالم كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا بمعنى انه يمكن ان
يكون ايجاد العالم الحادث عن المبدأ الاول القديم على سبيل ان يجابه شرطا
بها فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب الفاضل المعاصر بانه بلغ نقل
الكلام على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة وجودها فيلزم اما الدور والتسلسل ام الانتهاء الى الموثر

عليها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم في الازل بانه صلاح
بحال العالم الحادث وارادته القديمة شرطا ومرجحا لصدوره عن الموجب القديم في الوقت الذي
هو الاصلح بحاله كما يقال في علة تخصيص الفاعل المختار صدور فعله بالوقت المعين قلت
فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء آخر وارادته
وبين ان يكون علم الفاعل المختار بنفسه مرجحا لتعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في وقت
معين لمصلحة وحاصله انه في الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد
الفعل فيما لم يزل بخلاف الاول اذ لا يمكن فيه ذلك لتقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل
مع وجود الشرائط فليتدبر انتهى وانت خبير بان التفرقة تحكم وتوضيحه انه لا شك انه اذا تعلق
علمنا بالمخبر شيء في وقت وقدرنا على فعله واستجمع سائر الشرائط فلا يتخلف عنا هو اوائل الفعل ذلك
الشيء في ذلك الوقت واما قبله فلا على ما قيس بالفعل عن المتقدم وظاهر انه سواء في هذا ان يكون
الموجد لذلك الشيء في الواقع هو المبدأ او انه تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء هو الله تعالى
على ما ذكره المحشي فلا محذور في تاخيره ايجاد الشيء الى الوقت الذي تعلق ارادته بالفعل فيه وح
فيتوجه الكلام ولا يثبت المرام فتامل والاعتراض المذكور قد قال الفاضل
المعاصر هذا انما يظهر لو كان قاله الشيخ الرئيس في اول الهيات الشفاء من انا نعني بالفاعل
العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد وجوده
شيء متصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين ليسوا
يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل

الباري للعالم واما الفاعل العلة الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات
فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة انتهى اقول ان الغرض من ذلك التقييد استشعار
الحركة التي يتادى به كلامهما وذلك لان مبدأ الحركة ليس مفيدا للوجود بل مفيد الوجود يجب ان
يكون بريا عن معنى ما بالقوة فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى على ما استقر عليه
راي المحصلين كمال اول بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة ساكن فهو
متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وهذا اول وبه توصل الى كمال
وفعل ثان هو الوصول الى الغاية لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة في ذاته ما بين
جراته بالقوة وحصول الفعل وكذلك لا يكون فاعلها الا شيء فيه قوة من جهة وفعلية من جهة
كما ان موضوعها ايضا يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ
والمنتهى المسمى الحركة بمعنى القطع فكذلك لا حصول له بالفعل الا في الزمان هذا المحصل ما قال
بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة وبه يظهر معنى قول المحقق ح وهذا لا ينافي كون حركات
الجبال صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره لو تم لدل على ان فاعل حركات الجبال الفاعل
هو نفسه ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض الاعلام فاستقم كما امرت واغتنم بارز قيت
انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل كلام الشيخ ههنا مما لا وجه له لان مراده ليس استشعار
الحركة بل ان المراد بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدأ
الوجود مطلقا وتقييد الشيخ في تعريف الفاعل بكونه مباينا له انها بالمعنى الذي ذكره انما هو
لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع والا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل

لما اورد في الفاعل عنده كل ذلك يظهر بالتامل في كلامه بالتفصيل وما لم يتعلق به فتامل واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان الحركة ليست امرا بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون فاعلها بريا عن
معنى بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية امر متحقق في كل آن من آنات الحركة بالفعل
نعم يترتب عليها الكمال الآخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة واذا كان امرا بالفعل
فلا يجوز ان يكون فاعلها ما فيه جهة فعلية وجهة قوة وان سلم فيجوز ان يكون الممكن الصادر
فاعلا للممكن الآخر من الجواهر دون الاعراض المفارقة ايضا اذ في كل منها جهة قوة وجهة
فعلية فتامل واما رابعا فلان ما ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن مما
لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة في الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا وجه لانكار
وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن اذ في شيء من الذهن والخارج لا يمكن ان
توجد دفعة فلو جاز الوجود على سبيل التدريج في الذهن لجاز في الخارج ايضا والا
فلا يعقل في الذهن ايضا نعم ما ذكره في الحركة التوسطية من كونه امرا بين جزائه بالقوة
وحصوله بالفعل لو قيل في الحركة القطعية لكان له وجه فافهم فظهر بما اوردناه ان الاعتراض
الذي نقله عن البعض متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام آخر يرد على المحشي وهو انه اراد
ان يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد
القديم مختارا بقدرته وارادته وعلمه الحركة في وقت معين وذلك جائز ويكون تلك
الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل انه كما يجب به فلا يثبت اختيار الواجب
بما ذكره هذا وقد حمل بعض الافاضل كلام المحشي على انه عول الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول

وقال قوله المفارقة لذات الموجد اي المباينة لها اما لان المعروض من الجواهر والاعراض
المادية وهي مباينة بالنسبة الى الملك او بسط المعروض انها مجردة واما لان المعلول يجب ان
يكون مباينا للعلة بوجه وحاصل قوله وهذا ما ينافي كون حركات العباد باشارة الا ردكلام
من يقول انه وان كان التاثير في الكل لله تعالى فالعباد مجبورون تقريره انه لا يلزم من عدم
تاثير العباد في افعالهم بمعنى الاخراج من العدم الى الفعل لان هذا شان من
لا شائبة للعدم والقوة فيه عدم كونهم موجوبا عليهم لان افعالهم موجودة مع القدرة والاختيار
من اجزاء العلة التامة يعني انه لو لم يكن وسايط لم يظهر ذلك الا فحال عن العدم الى فضاء
الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين وهذا ما يرجع الى راي الاشعري فانه يقول بانه
لا ارتباط الا عقليا بين ممكنين ولا بل عادة الله جارية بان يخلق افعال العباد مثلا
عقيب ارادتهم وليست ارادتهم موقوفة عليها حتى قالوا ان النتيجة فايضة من المبدا
الفياض من غير ارتباط عقلي بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري العادة بان يفيضان
النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة ان يحمل انسان
شيئا وينقله بانفراده ويضع شخص آخر يده تحت هذا فانه لا اثر ليده في نقله
وهذا خلاف ما ذكر فان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة
وليس مجرد جري العادة فلا يتوجه عليه هذا المفاسد التي تتوجه على الاشعري ولا يحتاج الى
دعوى الفرق التي ادعاها المتصوفة في اسناد افعالنا الينا او فعل الاستاد والفعل
عن غير عطاء الوجود فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه مع بعده مدار الحكم ايا ما كان ما ذكره

في جواب كون العباد مجبورين ما يكفي لتصحيح مدة الاثر او كان افاضة الوجود من جانب
الله تعالى والارادة التي من العبد موجبا للفعل هو انه تعالى وبعد تحقق الارادة يفيض الوجود
البتة فالتقصير من العبد فكيف يجوز عقابه على ما هو فعل غيره فلا يخفى انه لو لم يكن الفعل
الصادر الا من الله تعالى كان الاشكال واردا ولكن دفعه على ما فعله في تعليقاته على
حاشية المختصر بحيث يجعل الحق القول بان ذلك ليس اقوى فتامل ثم لا يخفى ان ما اورده على المحشي انفا
لا يندفع بهذا التوجيه اذ لا شك ان للممكن ان يختار بارادته وعلمه فعلا فعلا للوكيل
سوا كان موجبا لها ام لا ولا يلزم التخلف فيجوز ان يكون ملك اخر كذلك شرطا لا يجاد الوجود
العالم على ما ذكرنا فتدبر وقال الشارح تقرير الدليل الاول الخ لا يخفى ان هذا الدليل انما
يبطل نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفي الاختيار بالمعنى الذي
ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاجتماع واجبا ووجوده ممتنعا وهو لا ينافي
حدوث العالم الذي يرجع اليه معنى الاختيار الذي ذكره اذ لعل في وقت الحدوث اجتمع
الشرائط ووجب الحدوث وقبله لم يجتمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدور الاثر بالنظر
الى الارادة فيكون حال اجتماع الشرائط حال تحقق الارادة والارادة لازمة للذات
عندهم فيستحيل الانفكاك عنده بالنظر الى الذات فيبطل الاختيار الذي ذكره على ما في
بعض الحواشي تكلف فتدبر وفي بعض النسخ لا الى المذكور منه بعينه والا اثره والايضا ما ذكره في الجواب
لا ينافي هذا كما لا يخفى بل الجواب الخ بافادة المحشي في دفع فان قيل فتامل وقال الفاضل المعاصر
المثبت بانه ليس المذكور هو القدرة المرادة للحدوث المختصة بالمتكلم على ما هو المتفق عليه

حين وبين الحكيم فاثباتها ملزوم اثباته ونفيها لازم لنفيه والشبهة المشتبهة باجوبتها غير مختصة بل في
القدرة الباري تعالى كما لا يخفى انتهى وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص مطلقا من
المعنى المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي ذلك المعنى ايضا
حتى يتكلف في بيان ارادة ذلك الشبهة بها بناء على ذلك الاعتبار الا ان يقال ان المدعي نفيها
وان كان اثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي الا ان الدليل المذكور على ما قرره الشارح
يثبت القدرة بالمعنى المشهور ايضا فالمثبت بذلك الدليل اخص من القدرة
بالمعنى المشهور فاريد بالشبهة المذكورة بذلك الاعتبار ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فافهم
وما ذكره من عدم اختصاص تلك الشبهة بقدرة الباري تعالى كلام حق فلا نغفل المبادئ
وذلك لان لفظ الانفصام يشعر بزيادة الارادة مع انها عين الذات عند المصنف
فالمناسب تبديله بالاعتبار وفي الحواشي الفخرية حمل الانفصام على الانفصام في الملاحظة
والاعتبار وفيه تكلف وكان قول المحشي المناسب لا يابى عن حمله على ذلك والفاضل
المعاصر ذكر ان المحشي لما زعم ان الشارح ان الارادة زائدة على الذات عند المصنف
كما سيقول فهذا الم قوله فتامل قلت لما كان الخ قال بعض المحشين ويمكن
ان يقال ايضا ان الوجود الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فيكون الواجب وجميع
صفاته الكمالية قديما لا يكفي في الايجاد لان الممتنع لا يصير متعلق الايجاد وفيه تامل لان
الوجود الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته فذاته لابد ان يقتضي العدم فان افرض العدم
مطلقا فيجب ان يكون معدوما دائما والا يلزم الانقلاب وان اقتضى العدم في وقت قال

الامر لابد فيه الوقت فلا بد من القول بعدم الزمان وح فلا حاجة الى التمسك بما ذكره
القول بعدم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم
التمسك بكون الوجود الازلي للممكن ممتنعا لذاته فان قلت لعله يقتضي العدم قبل الوجود
لا العدم في وقت خاص حتى يلزم ما ذكرت قلت فلابد لمن ثبت له دائما العدم قبل الوجود وانه
محال فالجملة الممكن ان يقتضي العدم هذا بان يغيره حليته شيء فلا يحتاج الى ان يكون معدوما دائما بالعدم
الذي هو مقتضاه ان كان عدما مطلقا فدائما وان كان عدما في وقت خاص اي يجب ان
يكون معدوما دائما في ذلك الوقت انه الخ وكذا ان اقتضى العدم قبل الوجود وتقييد اخر
مثله وان اقتضى العدم بعد حليته شيء آخر من وقت او غيره فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم
يقتض العدم بل استعد لايجاد الفاعل اياه فيشغل الكلام الى ذلك الامر الآخر وينتهي الاشكال
بحاله فان تمسك بعدم الزمان الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال ولا
حاجة الى ما ذكر فتامل كما تراه اشارة اليه يتعلق بجميع ما ذكره في بيان قلت
ومن ضبط الاشارة اليه ما قرره في الحاشية المعنونة بقوله وايضا على انه فارح حيث قال بل
يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قايل بالايجاب
الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فلا حاجة
الى جعله اشارة الى المحرر وقوله وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة الخ كما في بعض الحواشي وقريب منه
ما ذكره الفاضل المعاصر فافهم قال الشارح بل حقيقة فان العار راجح الخ وتوضيحه ان الفاعل الموجب
اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره عنه اذ لو امكن عدمه بعد ارادته فلم يكن قادرا على الوجوب.

بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل يؤكده الاختيار عنه وقال الفاضل المعاصر بل تحقيقه او كون
الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله
فان الفاعل الخ دليل عدم المنافاة وفيه اشعار الى تفسير القدرة وههنا يظهر التلازم الذي
ادعاه المحقق بينهما صدر البحث فافهم انتهى وما ذكره في التعليل على ما ترى والصحيح ما ذكرنا
وقوله فان الفاعل على ما ذكرنا تعليل لكل من عدم المنافاة والمحققية كما لا يخفى ثم لا يخفى ان
من كلام الشارح ههنا انما يظهر ان المراد من التفسيرين واحد اي ان المراد صحة الفعل والترك
انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فرجع الى التفسير الآخر الا ان بين ظاهريهما تلازم
كما هو ظاهر ما ادعاه المحشي هناك فافهم وفيه عينا وجه التلازم هناك فتذكر وقال السيد الشريف
في شرح المواقف في تعليل قول المصنف بل تحقيقه لانه فرع يعني ان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار
وفيه ما فيه لظهور بالتأمل   لقائل ان يقول الخ الظاهر ان هذا الايراد هو الايراد
السابق بعينه كما يشهد به قوله واجاب وانما اعاده ههنا لزيادة التوضيح والاشارة الى ان
غيره لصفات لا تنافي القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره
الحكماء ولا يرد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت الخ وح فمراده بالاختيار الذي
هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقا والمستلزم للحدوث
لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير الآخر وان المراد به صحتهما بالنظر الى
الذات من حيث هو وهو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة وان كانت عين الذات بل
وقال الفاضل المعاصر يعني ان المتكلم لما لم يكتف في تفسير قدرة الباري تعالى بالتفسيرين المذكورين

المسلمين عند الحكماء بل قال اي عبارة عن كونه بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى
فلا يمكن القول بان صدور الفعل بالنظر الى الارادة والعلم الغير الزائدين على الذات بل
الزائدين المعتد بهما ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي
الاختيار على اختياره الا ان يختار تجدد الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين
هذا الايراد وما في الحاشية السابقة ظاهر لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه ما فيه لان المتكلمين
فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك كما فسره الحكماء وهو يرجع الى التفسير الآخر
ولا غبار عليه ولم يثبت من كلامهم معنى آخر للقدرة الا ما ذكره هذا الفاضل ولا عبرة بكلام المحشي حمل الانفكاك
ههنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة المقابلة له مختصة بالمليين وح فان كان
المراد ان القدرة بذلك المعنى الذي اخذه المحشي ينافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات
فهو الايراد السابق بعينه وان كان امرا آخر فلا وجه له وبالجملة كون هذا الايراد غير الايراد
السابق غير ظاهر لانه مع البيان فانا لا نرى ورود ايراد ههنا غير ان حدوث العالم
لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الارادة التي هي عين الذات تأمل وقوله الزائدين
المعتد بهما ايضا كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي من ان التقييد بعدم
زيادة الارادة ليس بشيء اذ على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور وفيه تأمل
لانه على تقدير زيادة الارادة وحدوثها كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائل
بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال عليه لانه لا يقول بالوجوب فالايراد مختص بالقائل
بالعينية كما فعله المحشي وهو ظاهر واعلم ان بعض المحققين فرع على ما ذكر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي

الاختيار انتهى وح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء
كان الايجاب في تمام الاوقات او في بعض الاوقات وقد اولم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع
من شنع لزعمه انهم قائلون بالايجاب بالمعنى الآخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله تعالى عياذا بالله
من قبيل افعال الطبائع والتشنيع في موقعه لكن الكلام في منشأ الزعم هذا ثم قال ذلك المحقق
واما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي
فلا يجامع القول بالايجاب مرة سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة
الفعل والترك في كل وقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل
في حده الزمان معتبرة فيه التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي
يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لم يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه
لعدم امكان وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده
يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار وان كان العالم
قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى ما يرى سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق
ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تأمل لظهور ان
مرادهم بالصحة هي الصحة بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا
لا الامكان الوقوعي على ما زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يحتمل حمله على الفعل والترك في
وقتين وان كان تكلفا حتى لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل العبارة الواقعة في كلام المتكلمين
قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلقد حق اذن ان يطرح [illegible]

فلو قال   غير تعلقها بالمراد يعني وقوع متعلقها وجعله مرادا لا انه قائل بحدوث
التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل بحدوث الفعل في وقته
الذي هو المراد وبهذا افاده الفاضل المعاصر   ايراد تحقيق شاف كاف تعريض بالشارح
بان ما ذكره كلام مجمل غير شاف في رد الاعتراض المذكور عليه والتحقيق الذي عنده ما سيذكره
في آخر هذه الحاشية السابقة بقوله قلت الخ   والا لزم اجتماع علل وح يلزم التخلف
ايضا كما ظهر بما سبق فتذكر   قلت تخلف المعلول عن علته الخ فان قلت فعلى هذا
علة الحادث لا يكون موجبة الا في آن وجود المعلول بعده اذ لو وجدت قبله ايضا لزم
التخلف مع تخلل الشبهة وح فعلة تلك العلة ايضا يجب ان يكون موجبة في ذلك الآن اذ
لو وجدت قبله بزمان لزم التخلف وما الآن تتالي الآنات فلزم ان وجود العلل الغير
المتناهية في الآن المفروض وعاد المحذور وايضا العقل كما يحكم باستحالة التخلف مع تخلل
زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في آن والمعلول بعده بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا
في ذلك الآن قلت الاول وكون ما في ثانيها لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الا انهم تشبثوا بامر
غير التجدد والوجود غير قار الذات كالحركة يكون تمام تحققها بانقضائها ويكون الوجود الشرطي لوجود
الحادث ومعدا له بحيث يكون آن انقضائه هو آن اول وجود الحادث ولكل قطعة فرض من
ذلك الامر توقف على قطعة اخرى سابقة عليها يكون معدا لها على ذلك الوجه فلا اشكال
فان قلت فعند وجود القطعة الاولى لحق وجود القطعة الثانية بتمامها قلت لكل جزء فرض من
القطعة الثانية لعل وجود الجزء الباقي عليه شرط لوجوده ومعدا له فما لم يوجد لم يوجد فلا يلزم

وجود القطعة الثانية بناءً على ما عند البعض أن القطعة الأولى إذا فنيت فإن قيل الملك كما يحتاج إلى العلة
في الحدوث كذلك يحتاج إليها في البقاء فكيف يتقدم عليه قلت إنما يحتاج في البقاء إلى العلة
المفيدة للوجود لا إلى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده فتدبر   أما تخلف العلة
التامة إلخ قال الفاضل المعاصر أشار بقوله إن ذلك التخلف إنما يلزم على المتكلم القائل
بأن الباري تعالى موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم عديم البداية لا يكون فيه شيء من
الممكنات وأما من قال بتعاليه عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات في عدم معقولية قبلها
كما عليه المحققون منهم فلا انتهى وأنت خبير بأن منشأ كلا منهما أحدهما أنه ليس قبل وجود العالم
زمان لا موجود ولا موهوم فلا يلزم التخلف وقد ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة
فلا نكرره ثانيهما أنه تعالى ليس زمانيا فالتخلف إنما يلزم ويستحيل إذا كانت العلة التامة موجودة
في زمان موجود أو موهوم ولم يوجد المعلول فيه وفيه بعد تسليم صحته كونه تعالى غير زماني أنه
على هذا يلزم جواز عدم الحادث مثلا في اليوم وإن تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه
تعالى غير زماني ومن تأمل في كلامنا سابقا فتفطن   بناء على أنه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
قال الفاضل المعاصر إشارة إلى أن محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست بالذات
بل من حيث إنه مستلزم للترجيح بلا مرجح فلو ظهر أنه غير مستلزم له أو فرض جوازه كما يقول
الأشاعرة لم يكن ذلك محالا وهذا بخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة إذ الظاهر أنه محال
لذاته لمنافاته لتامية العلة وعليته ثم هذا الكلام منه كأنه تمهيد للجواب عن إشكال أورده آنفا انتهى
وفيه نظر أما أولا فلأن محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست من حيث إنه مستلزم للترجيح

بلا

بلا مرجح بل لأن الترجيح بلا مرجح لم يقل أحد بجوازه وكأنه كان في عبارة المحشي في نسخة الترجيح كما وقع
في النسخة التي عندنا فغفل ولا يخفى أن مثل هذا السهو سائغ عن الشيخ وأما ثانيا فلأنه
لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة أو تخلف العلة التامة عن المعلول فليس شيء
منهما محالا ذاتيا نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب المعلول عليه بالفعل وح تخلف المعلول
عنه ح لذاته لكن لا فرق ح أيضا بين تخلف المعلول عن العلة التامة أو تخلف العلة التامة عن
المعلول إلا بالعبارة هذا ثم لا يخفى أنه لا يمكن أن لا يكون تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزما
للترجيح بلا مرجح وحديث تقسيم الأصلح لا يدل على جوازه بل إنما يقتضي أن العلة ليست تامة
بدون الوقت وبعد تحقق الوقت لا تخلف فلا يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول
لأنه يلزم التخلف المذكور على مذهب غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشي فيما
ثم إنه قد أشرنا سابقا إلى أنه يمكن نقل الكلام إلى الوقت وح يعود الإشكال فتذكر فظهر أن
هذا التحقيق أيضا مما ينبغي أن يطرح خلف قاف   فإنهما لا يناسبان إلا مذهب
أما العبارة الأولى فلأن قوله بأن يريد الفعل منضما إلى قوله وح يحمل الفعل يدل على الزيادة
والحدوث كليهما فلا يناسب مذهب المتقدم ولا الأشعري وأما العبارة الثانية فلظهورها في عدم
مناسبتها لمذهب المتقدم إذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة وأما عدم مناسبتها لمذهب الأشعري
فغير ظاهر والقول بأن لفظ الاستجماع المفسر بالانضمام إلى الإرادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل
المعاصر محل تأمل فتأمل ويمكن أن يكون المراد أن جميع ما في العبارتين لا يناسب إلا ذلك
المذهب لأن كلا منهما كذلك فافهم   بأن يريد الفعل في حد أنه بعد حذف لفظ في المشعر

بما ذكره إضافة قوله بالنظر إلى الإرادة والذات بالنظر إلى العلية فانظر   فإنه يدل
على أنه يعتقد إلخ قال بعض الفضلاء سيعرف أن كلام الشيخ لا يدل على ما فهمه المحشي فأسقط وعلى
تقدير تسليم أنه يدل على الزيادة لا يدل على أنه يعتقد حدوث الإرادة عنده فإن الحكم
في العبارة المشعرة بالحدوث لازم البتة انتهى ويمكن دفع ما ذكره أخيرا بأن في بعض الحواشي أن
حكم المتكلم في الأمور العامة بأنه لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فلو كانت الإرادة زائدة على
الذات عند المتكلم على الغرض يكون حادثة عنده البتة فتدبر   قال المحشي في
شرح الإشارات كأن الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذاهب ثم تحقيق أن مذهب المتكلم
ماذا فافهم   المعتزلة الذين لا يقولون إلخ قال الفاضل المعاصر حيث علم الاختلاف
يجوز أن يرد إذ الأشعري يقول بتجدد التعلق ثم أشار إلى علة ذلك عن المراد كتخصيصه بقدر
الزمان عندهم يقولون مع قولهم إلخ وأيضا أن هؤلاء قد فرقوا فيما بعضهم يقولون بأن كون
بعض الأوقات أصلح وأولى وطائفة منهم يقول بوجوب الأصلح عليه كالمتقدم على ما أشار
به آخر هذا المقصد دون الأشعري كالشهرستاني وغيره من القدماء كما نقله المحقق في شرح الإشارات
سابقا وبعضهم يقول إن امتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحشي يقول
مؤدى قول الأولى من الأول والثاني واحد بناء على أن المراد بالامتناع الامتناع
بالغير إذ وجود العالم في الأزل غير ممتنع بالذات وكذا إيجاد الفاعل له فيه من حيث هو
فاعل وإلا لم يمكن الحدوث لدليل القدرة ولما احتاج إلى الإرادة المخصصة فتأمل انتهى
ولا يذهب عليك أنه خلط بين وجوب الأصلح بمعنى المراد فيما سيجيء آخر هذا المقصد أي

ما ذكرتم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد هاهنا وهو ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من
شرح الإشارات من أن هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون الوجوب
المراد منه المعنى الثاني كما لا يخفى وبالجملة لا ارتباط لوجوب الأصلح بالمعنى الذي يجيء في هذا المقام
وهو ظاهر فالحق في توجيه كلام المحشي أن يقال مراده بالحكم بوجوب الأصلح هو الحكم بوجوب
كونه ممتنع العدم بناء على أن الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد أنه لم يحكم بوجوب الأصلح
بذلك المعنى كما مر فيما نقل عن المتقدم وهو ما نقلناه آنفا فمؤدى العبارتين مختلف
إذ هؤلاء يقولون بصدوره في ذلك الوقت على سبيل الأولوية وهؤلاء على سبيل
الوجوب وأما أن حكم الوجوب كما هو مختار المتقدم حيث يعتقد أن الشيء ما لم يجب لم يوجد كما
أشار إليه المحشي الصالح في التشريحات فمؤدى العبارتين واحد بناء على أن المراد بالا
متناع الامتناع بالغير إذ من قال بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب
صدوره في ذلك الوقت ولم يقل بالأولوية هذا لكن الظاهر أنه ليس مراد المحشي بالامتناع
الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت كما يشير إليه كلامه فيما نقل سابقا حيث قال
وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا فحاصل كلامه طاب ثراه أن بعضهم تمسكوا بكون بعض الأوقات أصلح
للصدور وح قد يكتفى في وجوبه بالأولوية فيقول بصدوره بها ومنهم من يوجب الوجوب
فيقول به وبعضهم يقولون إن صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت
إذ لا وقت قبل ذلك الوقت وح لا مجال لتوهم رجوع العبارتين إلى معنى واحد كما لا يخفى

نعم ان كلام المص في بحث الجبر اظهر توافق الطريقة الثانية لكن كلما نهايته ما لا يعتمد عليه ولا
يتطرق الخلل اليه كما يظهر بالتامل مع الاطلاع على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة
فتامل وكذا الطريقة الاولى لا يمكن سلوكها الا بالتزام التسهيل على سبيل التساهل كما مر مرارا
فتذكر   ولتعلم ان مختار المص هنا لا يوافق ما ورد عن الراسخين في العلم عليهم السلام
من ان المشية محدثة وان علم الله غير المشية سابق عليها وان المريد لا يكون الا المراد
معه لم يزل انه عالما قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يكون المراد
بالمشية تعلقها ويقرب منه ان يكون المراد بالارادة في خبر قال هو احداثه على ما ورد
عن العالم ع ان الارادة من الله سبحانه هو احداثه لا غير ذلك ... لا منافاة والعلم
عندهم اهل الذكر عليهم السلام واما ما ذكره الفاضل المعاصر من حدوث الارادة الحالية
والتفصيلية كالعلم وكون القديمة هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل وبوجود
العالم جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة في
انما عليه تعالى او ما عليه عبده فلا يرجع الا محصول له الى الذي نقيض فساد القول
بالاجمالي والتفصيلي في علمه تعالى ايضا ونحكم بوجوب علمه تعالى على التفصيل في الازل
وانه يعلم قال الشارح تقرير الدليل الثاني انه لا خفاء في كون هذا الدليل وما بعده
دالا على نفي القدرة بالمعنى المشهور بما ذكره المحشي والقيل لا اختصاص لها بالقدرة الباري
بل يجريان في قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظاهر ان هذا الدليل انما هو منقوض على
من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالمتكلمين والمعتزلة واما الاشاعرة القائلون بان

تعلقها

بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل المعاصر   يمكن الجواب ايضا قال
الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي فيه تحصيل بالارادة
واما لو كان بناؤه على الوجوب اللاحق المعتبر بالضرورية بشرط المحمول كما هو ظاهر الشرح
فالاولى ان يقرر الجواب بان وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر
الى الفاعل القادر ثم هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض الايراد
على مختار المص من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في بحث الاعراض في تعلقها بالطرفين
وتقدم الفعل لجواب المص انه فتفكر انتهى وانت خبير بان الشبهة لا ينهض على نفي القدرة
المطلقة كما عرفت به هو نفسه فلا حاجة الى ما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة
المتعلقة بالطرفين فقوله هذا لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره
من الشبهة جواب المص على تقدير كون الغرض نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتذكر
ما اسلفنا لك في شق الترديد قال بعض المحققين لا يخفى ان جواب المص
ايضا جار على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الآخر قياسا عليه
فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة
على الوجود نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال
وان كانت قدرة على العدم نختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم
في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات
لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال لم تكن خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه

ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه تامل اذ لا شك ان مراد المص
من القدرة هو القدرة المتعلقة بالطرفين معا لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا يقول بها
وايضا لا حاجة في الجواب الى ما ذكره كما مر آنفا ولا شك ايضا انه يجب ان يكون التمكن من
كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن من الوجود في زمان ومن العدم في زمان آخر
كما زعمه السيد المحشي وشنع عليه هذا المحقق بقوله ومع ذلك يجب حمل كلام على ان يصدق عليه في
حال العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على الوجود فقط وكذا حال الوجود
يكون قادرا على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط الا ان المص احال
هذا الشق على المقايسة ولو حمل قوله مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية
كما لا يخفى وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال لم يكن خالية من كلا الطرفين ايضا يرد عليه
ان الامر في كل حال كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه والكلام انما
فيه نعم يرد ما اورده المحشي من انه يحتاج الى الجواب المذكور فيطول الب فدته المحقق
معترف بورود هذا الايراد فتامل   ولتعلم ان المتكلمين الخ قال الفاضل
المعاصر هذا البحث قد سبق شرحه في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكر ههنا
تمهيدا لتوجيه المتن بانه رد قول الاشعري ان القدرة على الفعل لا تتحقق قبل الفعل
على ما يجيء في آخر هذه الحاشية انتهى وانت خبير بان حمل عبارة المتن رد القول
الاشعري المذكور سابقا لا يحتاج الى اعادة هذا التفصيل ههنا فالاولى ان يق
ان اعادة هذا التفصيل ههنا فالاولى ان يق ان اعادة هذا التفصيل ههنا لبيان

فيه

تحقق المذهب الثالث ان عبارة المتن يابى عن الحمل عليه فافهم   اي القدرة الحادثة
الظاهر من كلام المص سابقا ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل على كون
القدرة مقارنة بدليل ثالث وهو انه لولاه لزم احدى المحالين يعني قدم العالم او
حدوث قدرته تعالى لكن الشارح اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه ناظر
لكلامهم ويقتضيه من جانبهم اذ اكثرهم لم يجري في قدرته تعالى ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر
ان النزاع كما يظهر من عبارة شارح المقاصد وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة
الازلية حادث عند الاشعري فيمكن تسليم الثاني ومنع محاليته لكن قال شارح المواقف
وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البديهة انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان المراد
بالقدرة المتعلقة ما هو ظاهره فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل الى المعتزلة
بل يجب ان يحمل النزاع على اللفظ وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها شارح المواقف
كما لا يخفى ولو كان المراد معنى آخر فانما يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه لو كان النزاع
في القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي فحمل كلام المص على هذه المسئلة ردا على الاشعري كما
سيذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء   قبله او معه الخ قال الفاضل
المعاصر ليس وراء ذلك النزاع في ان القدرة الواحدة هل تتعلق بالطرفين ام لا فمن
قال بتقدمها القول بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا مما استفاده من كلام الشارح في
بحث الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجودها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها بالطرفين
بمعنى تساوي الطرفين بالنظر اليها وان القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما بسبب اختياره



نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا انما لا يمكن القول بها
مع تقدم القدرة ايضا وهو ظاهر ويمكن ان يقال المراد ان منشأ الزعمين ومبناهما واحد
وهو تعلقها بهما فتأمل   لكنه غير واقع بالاتفاق ثم لا يخفى ان الاشاعرة مذهب
لا وقوع ايضا وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري كما يظهر مما علقنا على حواشي المحشي
والثانية منها ان القدرة مع الفعل قال الفاضل المعاصر هذا توجيه ذكره الشارح للقول المعية
والنسبة ومن الظاهر انه لا يناسب ما هو من حاجة المعلول حال البقاء الى العلة الا على القول بحاجة
وكونها مثل استعداد القابل في اول المسألة وجعل اثرها مبنيا على قول من قال بعدم
الحاجة بعد حدوث الشيء مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب عليك
انه لا ارتباط لحديث البقاء ههنا اذ النزاع في حال الوجود الحادث ولئن سلم انه في حال
الوجود مطلقا كما ذكره فلا وجه لما اورده بل لا يرد على هذا الكلام اشعار باورده المحشي هذا
ثم قال فيحتمل توجيهه ان وجوب كونها مع الفعل بناء على مفهومها ومعناها الذي هو التمكن من
الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك وايضا
الموجب لامكان كونها في الحالين واحدة على هذا التوجيه فلكون دليلا على مختاره في
كلا الزعمين فتأمل انتهى وقد ظهر حاله بما ذكرنا في الحاشية السابقة فتأمل
تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال والقدرة انما يحتاج اليها حال
الفعل لا حال التكليف ثم انه اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا الزام ان يتنجز
التكليف ليس الا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في

كل آن

كل آن مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن كفره في هذا الآن وبالجملة تأخيره الى الآن الآخر ينتفي
ويمتنع محال ولكن يرد عليه ما بين الآخره وهو انه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان
فلا يكون مكلفا به حالا فاستحق العقاب بما فالحق في الجواب هو ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع
الايراد بحيث هذا وبما قررنا ظهر انه لو اكتفى بالتعرض بالشق الاول من الترديد الذي ذكره لكفى واندفع
عنه العلاوة التي اوردها المحشي فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون
الكافر مكلفا بالاسلام في اول زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ كان التكليف على هذا يكون
بايقاع الفعل في ثاني الحال ففي اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني
الحال ولا تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفا بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم الا ان
لا يسلم ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف التنجيزي
فتدبر ويمكن ان يقال ايضا ان بعد ان انتهى زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر
بل كل آن يفرض بعده فبينه وبين الآن المفروض زمان وح فنقول كل آن فرض في
زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بايقاع
الايمان فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه
وليس فليس فالمراد باول زمان البلوغ ان كان هو الآن الحد المشترك بين زمان البلوغ
وعدمه ففيه انه لا اسلام فيه اصلا وان كان هو اول آن يكون الاسلام فيه فليس ان
لك وان كان قطعة من الزمان الذي في ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة فيها
فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها بطل بما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل جزء

قد وقع سابقا عليه فتأمل   ويمكن دفع هذا الايراد ايضا بوجه وهو انه يكفي في كون الفعل مقدورا
عند الاشعري صلاحيته لتعلق القدرة به اي كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك
في تحقق هذا المعنى في حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى ان
هذا الجواب حسن وما اورد عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين مما لا يستحق الايراد وما يستحق
لا حاجة الى ايراده وما ادعاه الفاضل المعاصر من ان منع كون شرط تعلق التكليف
بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة محضة باطل ولا يخفى ايضا ان هذا الدفع للايراد وتغيير الجواب
اذ لا محيص الا الزام ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال اذ لا يصح التكليف
بايقاع الفعل في الحال ايضا اذ في زمان العدم لم يكن الفعل مقدورا بالمعنى المذكور
اذ لو كان فعله في هذا الزمان لم يقع الفعل مقارنا للقدرة والحاصل ان في زمان العدم
كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا هذا الامكان نعم شرط العدم ليس بممكن
ولا كلام فيه فتدبر واما قوله على ان هذا الخ فهو على ما في الجواب باختيار الشق الثاني
والفاضل المعاصر والشارح بانه هذا الجواب ثم ان شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية
بالفعل حتى يثبت المنافاة ويستقرب الى ان ما هو المقدورية على تقدير الاطاعة وفي
وقتها ظهورها في حال الكفر كان الايمان مقدورا له كذلك وهو مكلف به الآن مع انه
ولو سلم كان التكليف بالايمان لا اول حدوثه وفعليته مقدورة على انه يمكن المراد
في حال الايمان ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وجواز
التكليف به ثم قال وقول الشارح على ما قررت في تقرير على ان الخ ليس جوابا باختيار الشق الثاني فقط

بل هو

بتقدير تبديل الكفر بالايمان كما فهم لظهر منع ان الاشعري ان قول المورد ان استمر فكذا وان
تبدل فكذا ترديد وتقسيم للحكم بحسب الواقع لا للاستفسار وسؤال حتى يتوجه الجواب باختيار
الشق الثاني انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه كلام المحشي حسن لكن قوله ان الاشعري
كما ترى فتأمل   واما قوله لا استلزام انما يكون الخ لا يذهب عليك ان هذا ايراد على
ان مراد المحشي من العلاوة هو ما نقلنا من الفاضل المعاصر لا انه يكون جوابا باختيار ان
التكليف انما هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل الخ او الخ يكون حدوث التكليف وقت
الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال ان الاستلزام انما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فافهم
والحق ان النزاع المذكور لفظي الخ هذا هو الحق الذي لا محيد عنه وقد حمل بعض الافاضل النزاع
معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب الاشاعرة القائلين بان تعلق الارادة
بفعل العبد علة لصدوره غير ممكن انه يكون للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة
القائلين بان العبد فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة وسائر الشرائط يكون قادرا بالمعنى
انه لو اراد وجد طرف المقدور مع سائر الشرائط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء
صدر عنه الفعل ام لم يصدر انتهى وفيه بعد ما انه يمكن المناقشة فيه بان القدرة الكاسبة
لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل واي دليل دل على وجوب مقارنتها له هذا وقريب
مما نقلنا ما ذكره الفاضل المعاصر ايضا في حمل النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد حمل بعض
المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون افعال العباد بقدرتهم ام لا لكن حمل
التقدم والمعية على الزماني لا الذاتي فقول الاشعري ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات

احد الشقين

لمعلول علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي بالذات كتقدم العلة على المعلول هذا العبد كما
لا يخفى   كان تحققها قبل الفعل ويكون ايضا تعلقها بالطرفين على السواء
ولكن ذكر الكسب لا انطباق على مذهب الاشعري فانه غير ما اورده بعض المحققين من ان
جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد دون مذهب
الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا فان
ولم تتحقق الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلقا الا بالطرف الواقع و
هو ظاهر واعلم انه قد ورد في تصحيح الاسلام شيخ الطائفة روايتين عن ابي عبد الله ع فيهما ان
العباد يستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل وان ليس للعبد
من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا والظاهر يمكن
حمل الاستطاعة فيهما على ما ذكره المحشي من القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلا اشكال
في هذا مع انهما ضعيفتا السند ومعارضتها بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بسند
صحيح عن الصادق ع انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة متقدمة للقبض
والبسط وبسند آخر صحيح عنه ع انه قال لا يكون العبد فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة
معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا
مكلفا للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحشي وجه الجمع بين
الاخبار روايته فالله ورسوله واهل الذكر ع اعلم   وايضا كان الترديد الثالث ايضا
يمكن ان يكون مراد المستدل ان القدرة بل نفسها كونها محتاجا اليها الجائية عند حصول الفعل

لا عام ايا

لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على الفعل لم يكن حاجة اليها اصلا وح فيجوز تحققها وقت الفعل ايضا
لكن لم يكن حاجة اليها لانه يلزمها كونها محتاجا اليها في جميع اوقات حصولها حتى يلزم من عدم
الاحتياج اليها وقت الفعل عدم حصولها فيه فتأمل   ولهذا قال ويمكن ح اجتماع
الخ يعني ان اختيار المصنف في جواب الايراد بمذهب الاشعري ان القدرة على الاستقبال مع
العدم في الحال اشعر باعتقاده انه في حال حصول الشيء لا قدرة عليه والا لكان ينبغي ان يذكر
المصنف في الجواب انه لا امتناع في اجتماع القدرة على الشيء مع كما ذكره المحشي سابقا فافهم وعدم
مساعدة قوله يمكن لهذا التوجيه كانه باعتبار ان حكمه بالامكان اشعر بامكان تحقق القدرة
على نحو آخر ايضا وما ذلك الا باجتماعها مع الوجود والا لكان المناسب ان يقول والقدرة
على المستقبل يكون مع العدم في الحال بلا اقحام الامكان ولا يخفى وهن ما ذا الظاهر ان الحكم
بالوجدان ان لفظ الامكان انما يقابل لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع القدرة
لا مع الوجود ولا مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو ولا اشعار فيه
اصلا بامكان تحقق القدرة على نحو آخر فتدبر وقال بعض الافاضل اي لا خلاف قوله
ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان الخصم قائل بالقدرة
بوجه من الوجوه ولكن لا يقول بانها مجتمعة مع العدم في الحال اذ القائل انما يكون بنفي
القدرة رأسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه   والاولى في توجيهه ان هذا يحتمل وجوها
احدها ان يكون جوابا بقول الاشعري ان القدرة الحادثة على ما زعم المحشي لا تتحقق قبل الفعل
مع العدم لان في وقت الفعل تحقق شرائط التاثير في العدم فلا قدرة على الوجود ح فالقدرة

على الوجود لا يكون الا حين الوجود وكذا الحال في القدرة على العدم فاجاب بان القدرة على
الفعل المستقبل متحققة في الحال وهذا لا ينافي تحقق شرائط التاثير في العدم في الحال نعم لو تحقق
شرائط التاثير في العدم في الاستقبال لما تحقق القدرة عليه فهذا رد على الاشعري ان القدرة
لا تتحقق قبل الفعل لان الحال القدرة مطلقا وح يلائم لفظ الامكان ولا يخفى انه متوجه على
هذا ما نقلناه انما عن بعض الفضلاء من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى و
ثانيها ان يكون هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا لعين ما ذكر من الوجه
ويحمل قول المحشي فهذا رد على الاشعري على انه يظهر من هذا الرد رد قول الاشعري ايضا لا انه
يكون ردا على الاشعري فقط وح فلا يرد ما ذكر لكن يرد على الوجهين انه لا وجه لاعادة
هذا مع سبقه في بحث الاعراض وثالثها ان يكون هذا جوابا لمن انكر القدرة الازلية بناء
على ما تقرر عند الاشاعرة ان القدرة لا يكون قبل الفعل فاجاب المصنف برد مذهب الاشعري
كما سبق في بحث الاعراض حتى يتضمن تمسك هذا المنكر وح يندفع ما ذكر من الوجهين لكن
لا يخفى ان ظاهر عبارة المصنف الصق بتوجيه الشارح كما لا يخفى على من له دربة باساليب
الكلام ورابعها ان يكون جوابا ايضا لمن انكر القدرة الازلية لكن لا يكون بناؤه
على ما تقرر ان القدرة لا يكون قبل الفعل بل يكون نظره الى الاستدلال عليه بما ذكرنا
من ان وقت العدم تحقق شرائط التاثير الخ فاجاب المصنف عنه برد هذا الاستدلال
على ما ذكرنا وهذا اقرب الوجوه فتدبر وقال بعض الافاضل فاه وفيه ان ليس ان كلام المصنف
هذا رد على الاشعري الذي يقول بان القدرة الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل اي في زمان

عدم

عدم بل يوجب مع الفعل ومنشأ هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة
لانه ازلي والازلي لا يكون مقدورا وايضا يكون نفيا محضا والمنفي لا يقبل التاثير فاجاب
المصنف بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بان يتعلق في زمان عدم الفعل بالفعل في الزمان
المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة انتهى وما جعل منشأ قول
الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل لهم ادلة اخرى كما سبق في الاعراض وايضا الظاهر انهم
لم يخصصوا قولهم بان القدرة مع الفعل بالفعل بل غرضهم ان القدرة على الفعل مع الفعل
وعلى الترك مع الترك ولا يعقل تقدم القدرة على شيء عليه نعم كون العدم مقدورا ام لا
نزاع بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا النزاع هذا ثم يرد على ما ذكره ما اورده من
الايرادين على الوجه الاول فتأمل قال الشارح لان نسبة القدرة على الطرفين على
السواء هذا انما بناء على مذهب المصنف والمعتزلة او يكون المراد بالقدرة هو القدرة
المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص هل يتعلق بالطرفين
ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص وح فيستقيم هذا على المذهبين كما
افاده الفاضل العامر قال الشارح ولا شيء من الازلي باثر القادر كما هو المشهور بين
المتكلمين وقد سبق في بحث الاعراض الامور العامة فيكون الزاميا عليهم ولا ينتقض
على غيرهم ممن لا يقول بها وهو الحق هذا وقد ظهر مما سبق ان هذا الدليل ايضا انما
يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وانه لا ينفي ايضا القدرة له تعالى فتذكر وانما حكمه
ان الازلي لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المتنازع فيها اللازمة لحدوث الفعل اي ما هو

ليصح انفكاكه الفاعل عن تلك الفعل والترك كما زعمه المحشي فظاهر البطلان اذ العدم الازلي لا يمكن ارتفاعه
قطعا وما قالوا من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فانما هو في الموجودات وهو ظاهر ويمكن ان
يبين عدم صلاحيته الازلي للتعلق القدرة بوجه آخر وهو انه لو كان اثرا لها لزم تحصيل الحاصل
لكونه حاصلا قبل تاثير القدرة والمحشي انما حمله على هذا الوجه لما سيشير اليه ولما في بعض الحواشي
من ان هذا اختلاف اللفظي هو ادنى تلغو ذكر الازلية في الاستدلال لا محال تاثير الشيء فيما يكون قد تم
تحققه تقدم قبل تاثير القدرة وح فذكر الازلية لبيان ذلك فافهم وترد على هذا الوجه انه
لا يجري الا في الحادثة الحادثة دون القديمة اي هي المقصود ههنا اذ العدم ليس متحقق قبلها
فتدبر واما ما ذكره بعض الفضلاء من انه مبني على ان الحوادث الحادثة لا تكون مقدورة
قطعا اذ عدمها ازلي ففيه ان عدمها وان كان ازليا لكنه كان بمقدورية قطعا وكان
هذا كاف ليكون اثرا مقدورا فتامل قد يشار الى ان الشرح كما كان ظاهر
الشرح ان هذا اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين والحال انه لظاهره لا ينطبق الا على
الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه بحيث يكون اشارة الى الجواب عن الاول ايضا
وحاصله ان الطرف المقابل للفعل الشيء الذي هو احد طرفي القدرة هو عدم فعل
ذلك الشيء الا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم وتحقق العدم قبل القدرة انما
ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان للقادر ان لا
يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر وح فنسخ حمل عبارة الشرح اشارة الى الجواب عن
الدليلين ايضا لكن هذا كما ترى انما يستقيم اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه

الاول

الآخر الذي ذكرنا دون الوجهين الاولين هذا وقال الفاضل المعاصر فان قلت عدم الفعل ايضا
ليس بشيء اولا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عام من شانه ان يكون
فلا لا بد له من سبب بل يكفي ان يكون بسبب ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون
مقدورا ولا فساد فيه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض انه اذا كان عدم
الفعل ايضا متحققا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلا قبله وظاهر ان ما ذكره
في الجواب ليس في مقابلته واما ثانيا فلان مثل ما ذكره المحشي يجري في العدم ايضا اذ نقول العدم
ايضا عام من شانه الوجود لا بد له من سبب فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له فتامل
فالحق في الجواب الشافي انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل بل المراد انه لا
يتعلق القدرة بفعل العدم حتى يلزم ان يتحقق قبلها ثانيا ذلك بل انه يتعلق بعدم
الفعل والقاء العدم بحاله فالعدم مقدور باعتبار القاء والاستمرار وبالجملة المراد بعدم
الفعل هو القاء العدم ليكون مستمرا وهو مقدور بناء على ما هو المشهور في الجواب عن هذا
الدليل ان العدم مقدور باعتبار استمراره لانه فرق بين عدم الفعل وفعل العدم في
امكان تعلق القدرة باحدهما دون الآخر فتدبر وتحقق العدم قبل
القدرة قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة واما في القديمة فلا الا ان يقال بحدوث
تعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستندا اليها فيجري في تعلق القدرة القديمة ايضا بحدوث
شيء فتامل وايضا يكفي في كون الشرح هذا اشارة الى وجه التطبيق العبارة على
الجواب عن الدليل الثاني وتوضيح ما ذكره الفاضل المعاصر من انه لا نزاع في ان عدم المعلول

يكون ما بقاء العدم لعلته عدم العلة يمكن ان يكون ما بقاء العدم المشية وهذا الكاف في القدرة
كما قالوا انه لو شاء لفعل وان لم يشأ لم يفعل ولا يحتاج الا ان يكون العدم معلولا للقدرة
ومعلولا للارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون متعلقا اذ متعلق القدرة ليس
فعل العدم بل عدم الفعل وعدم الفعل ليس فعل العدم انتهى هذا اخونا وجمال الباني في
حاشيته هذا الفاضل المعاصر وقد المرقن قال الشارح اي قرره له فانما تستعملها لجميع الممكنات
اعلم انه يحتمل ههنا احتمالات الاول ان يكون المراد انه قرره له قادر على جميع الموجودات
اي جميعها مستندة الى قدرته واردته الثاني ان يكون المراد انه كل ممكن مقدور له
انه قادر على ايجاده سواء كان بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد انه تعالى
يقدر على ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حجر كبير بلا توسط والظاهر ان
المهم في هذا المبحث هو المعنى الثالث ولو تنزل عنه فالثاني دون الاول وان كان
ما نقل عن المحققين في هذا المقام يلائم ذلك كما ترى وذلك لان من المهمات العظيمة
للمتكلم ان يبين ان الله تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات المعدومة وتبطل
جهات ان يكون عدمها مستندا الى قدرته تعالى لعدم تسبب الاسباب ولم يتبين ذلك الا في
هذا المبحث وايضا لعدم اثبات التوحيد وحدوث العالم لم يثبت الاول بلا تجشم دليل
آخر وهو ظاهر وح نقول اثبات هذين المعنيين بالدليل النقلي مما لا يمكن وتتم بل
المعتمد هو الدليل السمعي من الآيات والروايات الواردة في هذا الباب البالغة
الى حد يقطع دابر الشك والارتياب الى المرقن للصواب ولا يذهب عليك ان

الدليل

الدليل الذي اورده الشارح لو تم لا ينهض على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتام
لما اورده الشارح من الوجهين ولما افاده ايضا بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا الدليل
بعموم قدرته له فانه لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان لو اقتضى ان يكون نسبته
الى كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا لكان كافيا في نسبته الى كل احد وليس في الدليل
ما يفيد خصوصية العموم بالواجب وهو ظاهر لا خفاء في ان امكان الصدور لا يقال
بعض المحققين تقرير هذا الدليل على ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير
مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب
بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاغيار الى الواجب ينتج كل
مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور
له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلام الشارح
على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم الغاؤه وعدم تكرر
الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة كالحركة
الصادرة عن الانسان متعلقا لقدرته تعالى انتهى وفيه بحث لان المراد بالمقدور انما يصلح
لتعلق القدرة به كما هو ظاهر او الممكن مطلقا فعلى الاول لا يلزم من القياسين الذين ذكرهما

اما ان كل ما يصدر عن شيء بالقدرة والارادة له امكان الصدور عن الواجب وهذا الاثبات بالعدد غير شيء بالايجاب كما لا احراق للنار مع ان غرضه اوهام ذلك كما صرح به وعلى الثاني منعنا صغرى العكس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن شيء بالارادة والقياس لا حاجة الا التطويل المذكور اذ يكفي ان يقال كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وبالجملة جميع ما ذكره من القياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع فيه حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موقوف على كلام المحشي وهذا ظاهر هذا وتفصيل المقام انه اما يؤخذ الارادة في الصغرى وتحقيق ان حذف المحشي له اقرانا اعلى الظهور او لعدم الاحتياج اليه فلكون الكلية لا دلالة ما اوردناه آنفا وبرد ما اشرنا اليه من منع الصغرى اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة بل لا نسلم ذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينهض على اثبات شيء من المطالب المذكورة ولو سلم فانما يثبت المطلبين الاولين دون الثالث وهو ظاهر واما ان لا يؤخذ وتحقيق ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى بالارادة سواء كان بلا واسطة او بواسطة وهذا انما يدل على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وانه يكفي في كون الشيء صادرا بالارادة كون علته صادرة بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى وحينئذ يمكن للمحشي تحقيق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية انما هو بيان

انه اذا ثبت بالعكس المذكور ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير الواجب بالارادة يثبت عموم قدرته اذ علة المقدورية ليس الا هذا الكنه حذف الصغرى وقيد بالارادة عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه الذي يمكن رد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده وان لم يأب ذاته عن الوجود ولو سلم فلا نسلم امكان صدوره عن شيء من الموجودات بالارادة لا يجوز صدوره الا عن ممكن معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه الذي ايضا كما لا يخفى ولو سلم فانما ينهض على اثبات المطلب الثاني دون الثالث هذا ولا يخفى ان الذي يلائم التقرير لو اجري في اثبات المطلب الاول بان يبدل الممكن في موضوع الصغرى بالموجود لتم ولا يرد عليه ما اوردنا بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من ان بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم لا خفاء في ذلك المطلب فتأمل وههنا حمل آخر وهو ان يحمل المدعى ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد الغير به فهو مقدور له تعالى بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحشي على اثبات ذلك لكون ظاهرا الانطباق عليه ولا يرد الا الايراد الثاني ولو خص الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر اذ المعنى الذي لم يتصف به وما اتصف به اتصف بها ولم يذكره لظهوره فلا يرد ان مجرد هذا لا يكفي في العلة المستقلة والنافع في المقام هي الثاني فافهم ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف في اثبات المرام وكان المراد بالعلية ايضا ما يتناول هذا فلا يرد ما في بعض الحواشي ان غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون

فيهما متلازم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتأمل له امكان الصدور عن الواجب تعالى هذا انما يتأتى على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه او ان المراد ان كل ما هو مقدور لغيره هو مقدور للواجب سواء كان واحدا او متعددا بانه متعدد او لا يكون الغرض ههنا ان الواجب واحد قادر على الجميع وذلك يتم بعد اثبات التوحيد لظهور ذلك فتأمل بايجاد الواجب تعالى وقدرته بلا واسطة ومن جوز كون الممكن مؤثرا لا يجب ان يكون عنده ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة هذا هو الملائم لما سبق واما ما ذكره المحشي فلا يلائمه بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له تعالى بلا واسطة في ذلك بدعوى الضرورة في ان من هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى الضرورة المذكورة قريبة جدا لكن لا يثبت بها الا قدرته تعالى على جميع الموجودات وكذا المقدورات لها لا على جميع ما ذكرنا من المناقشتين سابقا لكن هذا انما هو على ظاهر النظر وطور المناظرة ولعل من نظر بنظر تدقيق الى معدوداته عز شأنه ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه لحصل له العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك الا ذاهل ومنه التوكل وبه الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام الم بحيث لا يتوجه عليه ما اوردنا بان يقال ما ثبت سابقا ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي النظر وبعد التحقيق علم ان الامر نظيره ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان من يفيض الوجود

ليس الا الواجب تعالى والامكان الذي علة الاحتياج الى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى بلا واسطة فعمومية العلة التي هي الامكان يستلزم عموم المقدورية واما ما ذكرنا مفصلا يشير المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا الخ انتهى وانت خبير بان مبنى ما ذكره لا على رأي الاشعري وح فقول المحشي فمن لم يجوز لا حاجة له ومن جوز منطبق عليه لكن هذا الا يصلح توجيها لكلام المص لانه لم يذهب الرازي الا الاشعري وانما بناه على زعم ان مفيض الوجود مطلقا هو الله تعالى على جميع المذاهب وهذا الا ينافي ان يكون للعباد مدخل في افعالهم عند المعتزلة كما نقلناه سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسليم زعمه يمكن حمل كلام المص عليه لكن كلام المحشي يأبى عن حمله عليه كما لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي ما ذكرنا فتأمل واما ما قال ان قدرته الخ هذا ليس مما يلائم الكلام السابق بل تحقيق ان المراد من القدرة التي علمنا تعلقها بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير اذ ربما يمتنع صدور شيء عنه تعالى بالنظر الا علمه بالنظام الاعلى ومنافاته لذلك النظر كما هو ظاهر ولا يذهب عليك انه على هذا توجيه المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات وجميع ما له امكان الصدور عن الغير لا بد من حمل القدرة على المعنى المشهور لا على ما حمله المحشي من صحة الفعل والترك من الطرفين اذ

لا شك ان الممكنات التي لم توجد بعد لا يكون علة لها شيء الا الله تعالى بمعنى التأثير و لكن بقا
نعم لو حمل الكلام على عموم القدرة بالنسبة الى جميع الموجودات لامكن حمله على ما ذكره فتامل
اقول لما كان الامكان اي توضيحه ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الى الواجب لما سبق
انه لا بد من انتهائها اليه اما بلا واسطة او بواسطة و تأثير المؤثر الواجب لا يمكن ان يكون على
سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم فلا بد ان يكون على
سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب القادر
هذا و قد ظهر لك مما سبق ان هذا انما يتم في الموجودات دون غيرها اذ الامكان انما
هو مستند الحاجة الى المؤثر و لا يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتأثير فيه او
يصلح لعدم حالة شيء او يصلح الواجب على فرض الايجاب فتدبر هذا لو اريد بالمؤثر المؤثر
في الوجود و لو اريد المؤثر اعم من ان يكون في العدم او العدم فالممكن لا بد له من مؤثر بالفعل
البتة لكن نقول انه حينئذ يجوز ان يكون المعدومات الممكنة علة عدمها مستندة الى الواجب على
سبيل الايجاب اذ الاجماع المنقول لا ينفيه اذ العدم ليس بامر حادث كما قالوا ان علة عدم المعلول علة
العدم فافهم لما كان معدوده المقدور الخ قد ظهر حاله مما سبق اقول المعتزلة
لم ينفوا ما يرد عليه في الحواشي الفخرية من ان هذا انما يستقيم لو كان مراد الشارح ان المعتزلة
خصصوا خلق الاجسام بالقدرة الباري بمعنى ان قدرته مقصور عليه و لا يجاوز الى افعال العباد
و ليس كذلك بل مراده انهم نفوا قدرة العباد عليه و ادا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
بعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد دون قدرته تعالى فيكون مقدورا للعباد

له تعالى و لا يظهر انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي و هذا الذي ذكره و ما في بعض الحواشي من ان
هذا اختلاف في الكلام الشارح لا ظاهره ما فهمه المحشي اذ على هذا لا يكون قوله و اذا جاز ذلك فلم لا يجوز الخ
مطويا في كلام الشارح و لا يحتاج الى مسئلة على توجيه المحشي و ايضا قال في المطول المتعارف
الشايع في الاستعمال قصر دخول الا على ما قبله في خصوصية الفاعل بالذكر اي ذكره
دون غيره مما لا وقع له بعد وضوح المراد ثم ما ذكره صاحب هذه الحاشية من انه على تقدير
حمل كلام الشارح على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال انه لا يمكن ان يكون له
اختصاص بغيره تعالى و لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى كما هو افعال العباد بان يقال انه مقدور
للعباد على راي المعتزلة لاختصاصها بالعباد دونه و هذا امر ممنوع لان المعتزلة لم يعنوا
امكان تعلق قدرته تعالى الا آخرها ذكره المحشي فيكون اعراضه حقيقة على التعميم الذي يحتاج
اليها فلا يخفى ما فيه لانه يكفي في التعميم ان يقال افعال العباد لا يكون مقدورة له فقط
و لا يقدر عليه الواجب تعالى بلا ضميمة ان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه و
على ما رح انه لا اتجاه لما ذكره المحشي فتامل قال الشارح و هذا الاستدلال لما كان
يرد على هذا الدليل ايضا مثل ما اورد على الدليل الذي من الوجهين ح وجه بعد الوجه
حتى لا يرد ذلك و انت خبير بانه ح و ان اندفع ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء
من انه لو صح هذا البيان و التبيين للزم ان لا يتصور اختلاف نسبة الارادة و
تعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات
دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا و كذا الحال في عموم قدرة

زيد و عمرو و غيرهما فتامل و لا يخفى عليك انه لا يخفى عليك انه اجمال بناء الدليل
على ما ذكره الشارح من ان المعدوم ليس بشيء و انه نفي محض لا تمايز فيه اصلا لا مجال لورود
المنع اصلا و انما يرد على من لم يتعلق بذلك كالمعتزلة و الحكماء على ما ذكره الشارح و ما ذكره
المحشي من ورود المنع على المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الا ان القول بعدم
التمايز اصلا مما لا يعقل اذ ح لا يعقل وجه البعض دون البعض بل لا معنى للبعض و البعض ح
فلا بد للاشعري ايضا ان يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة و ان لم يكن على نحو ما
يقوله المعتزلة و ح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع و لا يخفى ما فيه من التكلف
ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الاشعرية تاما لا وقع له اذ الكلام على هذا الاستدلال
و اما فلا شك ان الاشاعرة نفوا التأثير عن غيره تعالى فعند هؤلاء ظاهر ان كل ما هو مقدور
للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى و لا حاجة الى الاستدلال نعم الكلام في اثبات
ما ذكروه ثم بعد اثباته انما يثبت مجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى و الظاهر انه
المدعى كما اشار اليه سابقا فتذكر و ما ذكره لدفع المنع عن جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما
اشار اليه في الحاشية السابقة من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على الفاعل
قادر على مثله ايضا فكل ما هو مقدور لغيره تعالى مقدور له تعالى ايضا و قد سبق
بطلان الخبر تحقيق المقام كما ينبغي في الحاشية السابقة هذا و لبعض الفضلاء هنا ما ذكرناه
و بين الدليل عليه ما ذكره الشارح لكون بين المذهبين فرق قطعا قال و كان المحشي اعرض
عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى و جعل المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تمايز الممكنات

في الخارج باعتبار العلم بالتبع و غيره بخلاف مذهب المعتزلة و ح لا فرق بين المذهبين في
ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم ما ذكر
و عن المعتزلة بان مراد المصنف من تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة
و العلم بالاصلح و ح يصح عموم القدرة على المذهبين و لا يخفى ما فيه من مذهب المعتزلة
انتهى و لا يخفى ما فيه من التكلف و التعسف اقول على ما ذكرتم ح كان بناء
هذا الدليل ايضا على ما ذكر من ان المعتزلة يقولون ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر
على فعله ايضا بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور لغيره مقدور
له تعالى ايضا فلا منع عليهم و بالجملة هذا اعادة لما ذكره في الحاشية السابقة من جانب
المعتزلة و لا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل يحوج الدليل
آخر على المدعى فتدبر و على ما قررنا يندفع عنه ما توجه عليه هنا و قد اورده بعض الفضلاء
من ان مراد الشارح انه على قاعدة الاعتزال لا بد ان يقول كذا لا انه يلزم على قاعدتهم
هذا و المعتزلة قائلون به فلا ينفع في رفع المنع عدم قول المعتزلة به و لا عدم اللزوم على
قواعدهم اذ يكفي للمانع عدم منافاة قواعدهم للمنع و ان لم يقولوا به نعم لو استدل الخصم بقول
المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام و لا حاجة اليه انما تكلف من ان غرض المحشي ليس رفع الاعتراض
و المنع فانه مدفوع بما سبق كتصحيح الكلام بان ما هو مقدور للغير بل غرضه رفع توهم ان قاعدة
الحكيم و الاعتزال تنافي عموم القدرة فتامل قال بل من تعلق الارادة كلها بالمحال
ان يكون للاضرار و المعنى انه ليست الثمرة في الحقيقة من تعلق القدرة الا لا معنى لتعلق المنع

بل من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون المترتبة اذ عرضه عدم كونها ناشئة من تعلق القدرة فذكر اولا
انها ليست ناشئة من تعلق مبادي القدرة بل من تعلق القدرة المستجمعة ثم ترقى بانها ليست ناشئة
من تعلق القدرة مطلقا بل من تعلق الارادة هذا واما حمله المترتبة بان يكون المعنى ان الكل
ناشئة من تعلق الارادة القدرة اشد منه بل ناشئة من تعلق الارادة ايضا كما ذكره بعض
المحشين فمما لا محصل له كما لا يخفى اقول على ما ذكر الحكماء ان الكلام انما
لم يجوز واان تأثير الوجود لغيره تعالى فلان ما هو يقدر للغير لابد ان يكون مقدورا له تعالى فلا
منع عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا انما يتم اذا لم يكن لا مجال لا دفع المنع عن الكل المجوز
فتأمل ثم قبول الوجود وقبول الحركات الخ هذا ايدل على ان الحركات
ايضا ليست صادرة عن العباد بل لهم قبولها وهو منافي لما ذكره سابقا حيث قال وهذا لا ينافي
كون حركات العباد صادرة عنهم الا ان يوجه بان توجيه الذي نقلنا عن بعض الافاضل ثم
الا بعد نقض الحركات بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء ولهذا قال اولا على ما قال
الحكماء وقال ثانيا ثم قبول الوجود والحركات عندهم ولا يدل كلامه على ان اعتقاده
هذا وما ذكره سابقا هو معتقده ثانيا على ان الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم
بلا اضطرار فتأمل هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى كما ذكر
الشيخ وهو الصحيح والمعنى ان عدم استعداد المادة لحدوث الممكن لا يوجب عليه ان يمكن
صدوره عن الواجب تعالى لا يجوز صدوره عن غيره تعالى وجه ظاهر وقع لا ينافي ما هو المدعى على انه
من ان كلما هو مقدور للغير مقدور له تعالى هذا على ما قررنا لا يتوجه بانه الحواشي القديمة

من انه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات الى
جميع الممكنات على السوية وهذا المقصود للشيخ لانه لا يجوز صدور ممكن عن غير الواجب وذلك
لانه بنا على ما زعم المحشي يحتمل ان يدعي الشيخ انه يجوز بناء على قاعدة الحكماء صدور ممكن عن
غير الواجب لا يكون مقدورا له تعالى لا يثبت عموم القدرة على رأيهم ولم يلزم ذلك على
ما ذكرنا فتأمل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب تعالى
وكانه سهو ووجهه بعض المحققين بان كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن
لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة اي
معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم
لا تتعلق بالممكن المستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت
كان صادرا عنه تعالى لا محالة انتهى واورد بعض الحواشي بان مع ذلك لا غبار في كلام المحشي
وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحقق المغربي انتهى وفيه ما فيه لانه اذا لم يستعد المادة
لحدوث ممكن فلعله لا يقدر تعالى على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى نفس القدرة
ايضا من غير اعتبار الشرائط لا بد لنفيه من دليل وليس فيما نقلنا ما يصلح له فتأمل
ويمكن ان يحقق الممكن في كلام المحشي بالمقدور للغير اي هذا لا يوجب عدم تجويز صدور
ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى ويرجع الى ما ذكرنا في توجيه النسخة الاولى ولكنه
بعيد فتدبر لا يخفى ان المدعى الخ قد ظهر ما يتعلق به سابقا فلا حاجة الى الاعادة
كلام ان انه تعالى خير محض لان ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات والشرور وغير

محتاج الى شيء سواه فمن كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون خيرا محضا ولانه تعالى
عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى خير محض اذ الشر ليس الا العدم ولا
يمكن صدور العدم عن الوجود على ما هو طريقة الحكماء فتأمل يمكن الزامهم
بان الشر الخ هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول واما على الثاني فلا بد من التحقيق
في جوابه ان يقال ليس شأنه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير واما صدور
الشر والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم مستند اليه تعالى بالواسطة ولا محذور
فيه هذا الوجوز صدور العدم عن الممكنات بناء على انها ليست عين الوجود بل ماهيات
غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم ايضا لامكانها ولا استحالة في صدور العدم مع ان
المحال صدوره عن الوجود المحض واما لو لم يجوز صدوره عن الوجود مطلقا فالجواب بعد تسليم
ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي يعني العدم لا يصدر عن موجود مطلقا بل
علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية اي وجودات توصف
بالشر بالاضافة كوجود النار في الثوب مثلا ووجود القاطع للعضو المقطوع وهذه
الشرور وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها شرورا بل
من حيث كونها امورا موجودة وصادرة عن المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات
ولا استحالة فيه انما المحال صدور الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتأمل ثم انه
بما ذكر يندفع شبهة الثنوية في تثنية المبدأ واما ما يستنبط منها من لزوم عدم
عموم قدرته تعالى فهو وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع حينئذ اذ لا يلزم الا عدم

موجهة

قدرته تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم والارادة لا بالنظر الى
ذاته بذاته ولا محذور فيه والحاصل ان اللازم هو عدم عموم القدرة المستجمعة للشرائط ولا
نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام فيه كما ذكره المحشي مرارا فتأمل العدم
ولا بكمال ولا بالنور الوجود الذي هو عين الواجب وبالجملة جملة الخيرات مستندة
اليها والشرور الى الممكنات كما ذكرنا وقع فلا مخالفة لهم بالمسلمين فافهم قال
المجوس الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا المطلب اي القائلين بتعدد
المبدأ بل يستندون الجميع اليه تعالى لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة اليه تعالى بلا واسطة
لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى من دونه لو ان الحكماء ايضا من ليس شرا بل خيرا محضا
لان اعطاء الوجود خير كله وانما صدر الشر عن اهرمن لا منه تعالى وقال بعض المحققين
اي شرا شديدا يعنى ان ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابدا لا بد منه انتهى ولا يخفى ما فيه
انه على قاعدة ان الوجود خير كله يمكن القول بانه لا محذور فيه وذلك اذ الصادر منه تعالى
ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر وجوب العوض عليه تعالى لو كان شره
مطلوبا كما هو مذهب العدلية ثم لو كان صدور الشر عن ذلك الشرير بالقدرة والاختيار
لا من قبيل فعل الطبيعي فما ذكرنا ظاهر جدا فقد ظهر ان ما ذكره المجوس اصلح جوابا
آخر عن شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة
لكن يقرر انه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على ما ذكره الشارح فلم يصح نسبة جميع
الشرور اليه اذ لا شك في وجود شرور لا يمكن استنادها اليه بل الحق على هذا الجواب ان يسند

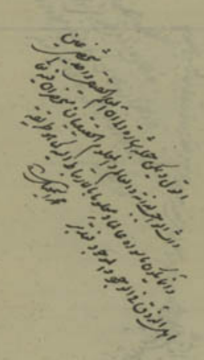
قوله

الشرور انما الممكنات التي هي مبادي لها سواء كانا شيطانا او نارا او غيرهما فتأمل
خيرا لا يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف بدليل قوله ثانيا شرا محضا
وقد يكون الخير للمبالغة في كونه خيرا لا في صدور الخير منه كما في الوجه الآخر الذي ذكره الشارح
وكما في الوجه الذي ذكره المحشي وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير
ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر ولهذا حملها البعض الخ قال بعض الافاضل
وثبوت هذا الاحتمال للكلام الثنوية حملها البعض اي الخير والشر الواقعين في المسند اليهم
على تحقق المبدأين في الوجود على الوجود والعدم اللذين هما خير محض وشر محض فيقرر
الشبهة ح انا نرى تحقق الوجودات والاعدام في هذا العالم فيجب ان يوجد
مبدأ آخر انتهى ولا يخفى ان مجرد الوجودات والاعدام في العالم لا يلزم ان
يكون شيء واحد لو كان هو المبدأ خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله ولهذا حملها
الا ان يتمسك بان فاعل الوجود يجب ان يكون وجودا البتة وفاعل العدم
عدما لا محالة وح يستقيم الكلام لكن يرد ح انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل على
هذا التوجيه بما ذكره المحشي ولا بما ذكره الشارح فلا وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما
ذكره ودفعها انما يكون لما سبق فتأمل والظاهر ان مراد المحشي انه لثبوت هذا
الاحتمال للكلام الثنوية حمل البعض الخير والشرير في قولهم ان الواحد لا يكون خيرا
وشريرا على الوجود والعدم اللذين هما خير محض وشر محض وح فالجواب ما
ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم لما ذكره من وجود الخير والشر لا يلزم ان يكون مبدؤه

خيرا محضا وشرا محضا والمحشي لم يتعرض لذلك احالة على الظهور واكتفاء بما ذكره الشارح فتدبر
لا يقال ان للمستدل ح ايضا ان يقول ان مرادي بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم
فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم على هذا ايضا قول المحشي ودفعها
انما يكون بما سبق لانا نقول المحشي غافل عن هذا التوجيه وانما نظره الى التوجيه الاول
الذي ذكرنا سابقا كما اشرنا اليه فتأمل والحاصل ان شبهتهم ما ذكره الخ يعني ان
حاصل شبهتهم هو ما ذكره وقد سبق دفعها ومثل هذه التكلفات مما لا يحصل لها الا ان يوجب
تقويتها بل لا يزيد الا ضعفا فافهم ثم لو اسقط يدل على علمه تعالى بذاته قال
بعض الفضلاء لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلم والعالم بالقضية يجب ان
يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته انتهى وقد اورد على ذلك المحقق
الدواني في شرح العقائد وفيه تأمل اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا
عالما به ولعله لذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك الى دعوى امكانه حيث قال اذا
علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك
العلم يلزم امكان تحقق التعقل بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم
بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ومع الحضور
لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى انتهى وفيه ما فيه فالاولى ان يدعي البداهة في ان كل من
علم الغير يعلم ذاته لا سيما اذا كان عالما بطلبه اياه فتأمل قال فتأمل
اي تجرد الواجب الغرض من هذا التغيير ان الاحكام والتجرد ليس على نسق واحد فان

الاول صفة الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب مع ان تجرد
كل شيء دليل على علمه لكون الكلام في علمه تعالى وايضا لا بد من حمل العلم في قوله دليل العلم
على علم الواجب كما لا يخفى وح فلا بد من ذلك التخصيص هذا وقد وجه بعض المحشين ذلك
التخصيص بان تجرد غير الواجب ايضا وان دل على العلم على ما هو الحق لكن الدال على
العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه وهو كما ترى يدل على علمه تعالى
بذاته اما التجرد بالمعنى المشهور فلما سبق في بحث الاعراض مستوفى واما على التحقيق
فلانه هو التجرد بالمعنى المشهور مع زيادة قيد هو كونه عين الوجود والظهور وح كونه
عالما بذاته اظهر جدا فتدبر ولو اسقط يدل على علمه تعالى اذ العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وفي هذا الدليل تأمل فيه كان الاظهر ان يجعل هذا الدليل
الدليل الذي تمسك فيه بالتجرد الحقيقي لظهور كونه تعالى عالما بجميع ما سواه من غير تمسك
بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بافعاله ايضا وذلك لانه اذا كان الواجب تعالى
محض الوجود الحقيقي غير محتاج الا الارتباط ما الغير بل جميع ما سواه موجود بالارتباط به
والانتساب اليه على ما هو ذوق المتألهين فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء لانه
اذ العلم ليس الا ارتباط خاص بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده
فاذا كان وجود جميع الاشياء بالارتباط به سبحانه فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لديه وما
ذلك الا العلم فتدبر ويحتمل ان يكون الاظهر هو ما ذكره بعض المحققين من انه اشارة
الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما سيجيء في كلام المحشي تصريحا وتلويحا

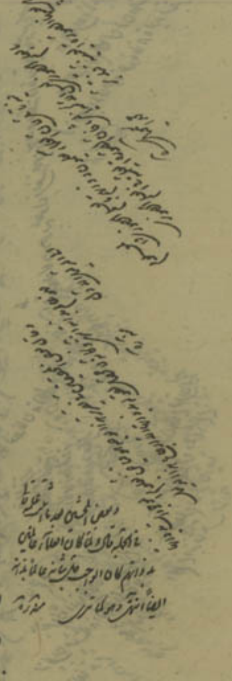
عن مرة انتهى وقال بعض الفضلاء اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق الاستدلال
في العلوم النظرية وقوته عند اهل التألّه والذوق واهل الكمال كما ذكره الشارح قيل
وقد يقال انه اشارة الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب بالذات
اذ حجب مناط التجرد المحض بمعنى كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره
في الواجب تعالى وقد يقال انه اشارة الى انه بعد فهم ما قاله الصوفية من انه لا موجود
سوى الله تعالى الى هذه المقالة لظهور عموم علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر
ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته تعالى انتهى ولا يخفى بعد الوجه الاول
والثالث واما الثاني فمع بعده سخيف جدا اذ لم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم
للمجرد الحقيقي لا نفيه عما عداه كيف وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور دليلا على العلم
وهو لا ينحصر في الواجب تعالى فتدبر وقال السيد المحقق الداماد في شرحه الظاهر ان
ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجود بل منسوبة الى حضرة الوجود لان الوجود
ليس بعارض لها ولا قائما بها ولا بانتهاء بل مصداق حمل الوجود عليها مجرد
انتسابها الى الوجود كما ان الحداد هو ما انتسب الى الحديد وذلك هو مصداق
حمل الحداد عليه لا ان يقوم به الحديد على ذوق المتألهين ومذاق الصوفية اجماع في ذلك
فانهم يزعمون ان الماهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود اصلا بل انما الممكنات مظاهر
للحقيقة القدسية الواجبة ونسبتها الى الملك الحقيقي كنسبة الامواج الى البحر والاشعة
الى النور والتعينات الى الطبايع الكلية ثم اذا لوحظ ان ظهور الحق الى هذا الوجه



الحقيقي ليس الا للموجود الحق الاول تعالى فليس الظهور الا له فالظاهر الحق هو الله سبحانه
واما المخفي ما عدا ذاته فاذن هو خفي من فرط الظهور ونسبته الى عقول العقلاء انه
اخفى من شدة الظهور كنسبة الشمس الى القوة الباصرة بل لا نسبة بين النسبتين فيتقرر
انتهى وكانه لا يرجع الى محصول هذا وقد ذكر ذا وجوها اخرى تركتها اعراضا بالستر
فافهم   هذا الدليل على تقرير الشارح قال بعض المحققين لعل هذا الكلام
منه اشارة الى ان تخصيص الاخير بكونه عاما مما لا وجه له فانه لا يدل على عموم
ما لم ينضم اليه امر آخر عن كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء آخر ليصير عاما كان
الدليلان الاولان ايضا كذلك كما عرفت انتهى وفيه ان الدليل الاول بعد
الضم ايضا على ما قررت ليس بعام اذ لا يلزم منه الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة
وبذاته ايضا بناء على الضميمة المذكورة واما بسائر الاشياء مثل افعاله الخالية
فلا واما الثاني فهو بعد الضميمة يصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ فيه الا ان
يثبت علمه تعالى بذاته باي وجه كان لا لخصوص الوجه الذي ذكره الشارح ثم يثبت علمه
بجميع الاشياء لاستنادها اليه وليس الدليل الثاني بعد الضم الا هذا فليس غرض
المحشي ما ذكره بل غرضه ان جعل هذه ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه
لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل آخر لا يخلو عن جزازة ولو حمل قوله واما الاخير
عام على انه دال على عموم العلم لا على اصله يعني ان من الدليلين الاولين يثبت اصل
العلم في الجملة وهذا الثالث انما هو لاثبات عمومه وان احتاج الى الضميمة فلا جزازة فيه لكنه

فيه صرف عن متبادر اللفظ كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق تصدى لتقرير الدليل الثالث على وجه
لا يحتاج الى ضميمة فقال لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا
الى شيء فهو تعالى لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء غير محجوب بشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم
بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه لوجوب كون
العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به
المحقق في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا لامر
قائم بذاته وحاضرا عنده موجود لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه
وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضم الدليل الاخر الدال على انه عالم
علمه بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب انتهى وفيه انا لا نم
استلزام كون الاشياء معلولة له كونها موجبة له حاضرة عنده منكشفة لديه لا بد له من دليل
ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول لا يفيد ذلك كما لا يخفى كيف وان ارادة العلة
والا لم يكن لها صلاة ولو سلم فانما يسلم في افعاله واما في افعاله المخلوقة فلا ثم لا يخفى على التقدير انما
يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع ما سواه ولا يدل على علمه تعالى بذاته ايضا مع ان ظاهر
قوله والاخير عام انه دال على علمه بذاته وبجميع ما سواه فتأمل   لكون الفاعل اشرف
يمكن ان يناقش فيه بان كون الفاعل اشرف لا يقتضي الا كونه عالما بالعلم بمعلوله وقد
فعلم الاشياء منه واتهم لا يدل الا على علم الواجب تعالى ايضا وذاته لا بذاته على ما هو المدعى
فالاولى ان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العقلاء به تعالى فيكون هو تعالى ايضا عالما

بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف فان قلت لا يثبت على هذا الا علمه تعالى بذاته بوجه ما
لا بالكنه قلت هذا على تقرير المحشي ايضا لا يثبت الا ذلك لان العقلاء لا يعلمون ذواتهم الا بوجه ما
فتأمل   ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا اي في الجملة بان يقال انه تعالى لما
كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العقلاء كان عالما في الجملة بالضرورة لكون الفاعل
اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعالى على ما اشار اليه سابقا من ان من علم الغير يعلم ذاته بالضرورة
ثم يثبت علمه بجميع الموجودات بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى
ان المناقشة التي اوردنا على التقرير الاول لا ترد على هذا التقرير فتدبر   ثم ما ذكر
من الوجهين المذكورين آه اما على الوجه الاول فلان انه تعالى فياض جميع العلوم و
ملهمها فيكون عالما بذاته بالضرورة واذا كان عالما بذاته يكون عالما بجميع الموجودات
واما على الوجه الثاني فلان انه تعالى لما كان فياض جميع العلوم فيكون عالما بالضرورة
واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة بناء على ما اشير اليه واذا كان عالما
بذاته كان عالما بجميع الموجودات فقد ظهر فساد ما توهمه بعض الافاضل من عدم امكان
اجراء الوجه الاول في هذا الدليل ولا حاجة الى ما تكلفه من ان المراد بالوجهين
هو الوجه الثاني لكن في عبارة المحشي خدشة لان ظاهرها انه بعد اثبات علمه تعالى بذاته يمكن
اجراء كل من الوجهين لاثبات علمه بجميع الموجودات وليس كذلك كما ظهر مما قررنا ولو
حذف قوله بذاته في قوله كان عالما بذاته بالضرورة لكان اولى وان كان فيه ايضا
خدشة حيث ان ظاهره ان العلم في الجملة مقدمة على الوجه الاول وبالجملة المقصود بين



واما العبارة فبين فتأمل   علم الواجب بالذات ان ما صلة للعلم وحمله على التشبيه كما
وجملة في بعض الحواشي بان يكون المعنى انه لم يتصف احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته
الذي هو بمنزلة حضور الاشياء كما يجيء تحقيقه بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء
بعيد جدا وفي بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض النسخ قال وهو اولى وهذا
بناء على الوجه الذي ذكره لكن هذه الحاشية مستقلة دالة على ان ما ذكرنا اولى وجه كما يشهد
به سياق الحاشية فتدبر   فمنهم من ان هذا العلم التفصيلي هو العلم يعني انهم ظنوا
ان العلم ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تعالى قبل ايجاد الاشياء في الاعيان
ظنوا انه تعالى ليس بعالم بالاشياء في ذلك الوقت اصلا فهو لا انهم نفوا العلم مطلقا لانهم لم
ينكروا العلم بذاته تعالى اصلا والقائل ينكر العلم بالاشياء بعد ايجادها بل انما انكروا العلم
بالاشياء قبل ايجادها وذلك ايضا بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا فما
ذكروه لا ينفي العلم الا اجماليا قبل ايجاد الاشياء ايضا هذا ثم ان هذا البعض الذي عبر الشارح عنهم
بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي استند اليه
به على ان غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشياء فقط ظاهر وقد صرحوا ايضا به على ما ذكره
الشارح وكذا على عدم شمول علمه تعالى بذاته اذ لا يجري فيه اصلا واما على ان المراد انما هو نفي
التفصيلي دون الاجمالي ايضا فغير ظاهر اذ الدليل المذكور ينفي العلم بالاشياء قبل ايجادها
مطلقا كما يشهد به التأمل فان قلت لعل العلم الاجمالي على زعم المحشي ليس الا العلم بذاته تعالى والدليل
المذكور لا ينفيه قلت الدليل المذكور لا ينفي العلم بالذات اذا لم يكن هو علما اجماليا بالاشياء

وانا لو كان علما بها علما هو زعم المحشي خفيفة الى تيان المذكور فح الى تيان المذكور بعد العلم نفسه مط
قبل ايجاد الاشياء فتامل وبما قررناه علم ان هذه الحاشية ظهر فسادها قال بعض المحققين من ان
الاولى ان يق انهم نفوا العلم كحصول الصور في ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده
كما يشعر به دليلهم وح يكون للكلام ان العلم انما هو هذا وجه وانا مكلف بنفي حال كان
العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون علما والقاد دليلهم انما يشعر باستحالة
حصول الصور المتكثرة في ذاته تع لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد انتهى وذلك لما اشرنا
اليه من ان المشار اليه بهذا انه وقوله طنا منهم ان العلم هو هذا هو العلم التفصيلي لا مع قيد
قبل ايجاد الاشياء وح فاندفع الاستبعاد الذي ذكره وانا ما ذكره بقوله والقاد فناده
على توهم ان المعنى الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الش بقوله ومنهم من قال انه تع
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته انتهى وليس كذلك كما عرفت فتامل وقد اورد بعض
المحشين على قوله كما يدل عليه دليلهم بان هذا لا يدل على ان مراده هو نفي العلم
التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا في نفس الاكتاب
على الدليل ايرادا تاما ثم نقل كلاما عن المص قد نقل المحشي بدل على ان قدماء
الفلاسفة مذهبهم انه تع عالم بذلك لعلم الاشياء واثبت خيرية سبحانه الا ان ارادوا هذا اكل ثم
توجيهه بانه بعد صراحة كلامهم في نفي العلم مطلقا على ما نقله المص لا عبرة باشعار ادلتهم على
خلافه غاية الامر ان يكون هذا الاحتجاج على ادلتهم لكن الكلام في صراحة كلامهم فيما
ذكراه ما نقله عن المص لعله يحمل على نفي العلم الزائد على الذات كما يظهر بالتامل فيه فتامل

ثم ان في بعض الحواشي تصدى لدفع هذا الايراد فصرف كلام المحشي عن ظاهره وحمله على ان المراد
ان احدا من العقلاء لم ينفوا علم الواجب حقيقة بل تخيلوا امرا ليس بعلم علما له ونفوه فبعضهم
نفوا العلم التفصيلي بالاشياء قبل الايجاد وزعموا ان هذا العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد
هو العلم وليس بثابت للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا ان علم
الواجب في الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الموجبة وبعضهم
نفوا علمه تعالى بذاته واراد وابه العلم المغاير للذات ظنا منهم ان العلم لا بد ان يكون مغايرا
للمعلوم ولم يدروا ان العلم قد يكون عين الذات كما في علم الواجب بذاته وبالاشياء
فلم ينفوا ما هو علمه تعالى حقيقة والقرينة على ذلك دليلهم ثم نقل دليلهم ولا يخفى سخافته فان
حاصل ما ذكره يرجع الى اعتراض المحشي على نفي العلم بان دليلهم لا ينفي العلم مطلقا بل العلم
التفصيلي او العلم الزائد ولا شك ان لا ربط بما سيق الكلام انه ليس غرض المحشي
ذلك ولا ارتباط له بهذا المقام وهو ظاهر جدا على انه على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد
بعض المحشين ظاهرا اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم على ما ذكر لا يدل على انهم تخيلوا
العلم ذلك بل يجوز ان يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى هذا كله مع ان قول المحشي
في الحاشية الاتية هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه يأبى عن
هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا تمام ما عرفت صاحب هذه الحاشية ايضا فتامل وبعض الذي
نفوا العلم بذاته تع هم الفرقة الاولى واهلها الشرح من الى المخالفين واشعار دليلهم بما ذكر
باعتبار ان العلم الزائد نسبة لا العلم الذي هو عين الذات ايضا ولا يخفى عدم دفعه

ثم انه لم يتعرض لجعفر بن يعقوب الاخرين من المخالف لكن حاصلها ظاهر فان الاول منهما صرحوا الموجبة كان
عالما بذاته والثانية انما نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة فقط فلا مخالفة لهم في
ما ظنه المحشي فتامل والاولى ان يق ويجوز ايح لان حمله على التجويز في بادي
النظر اظهر من حمل الجواز عليه اذ هذا هو الجواز بحسب نفس الامر والقاد فيه ويجوز باعتبار
تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الش فخر وغيره واما الجواز فالظاهر منه الجواز
عنده فافهم هذا او نقل المحشي علم ان مختار الش ليس بمذهب السلف فخر والا فيلزم
حمل الجواز على ظاهره بناء على مختاره وان لم يصح من جانب بعض المتكلمين بهذا الدليل
كما لمتقدم فتدبر لم يكن ان يوجد على منه لاستحالة ترجح المرجوح وقد يستدل
عليه بادلة اخرى ايضا لا يليق المقام نقلها قال الش فهو انه تع قادر هذا انما هو على حال
القدرة على معناها المشهور ظاهر لكن القدرة في اثبات حدوث العالم هو الشرع كما عرفت
وح فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع ولو صح ذلك فليتمسك به اولا فافهم
ثم لا يخفى ان باثبات القدرة انما يثبت حصول العلم في الجملة لا علمه بذاته ولا الشمرة ولا
عموم علمه بجميع سواه اذ لا يثبت باثبات حصول القدرة وهو ظاهر ولا عموم جهاز ايضا
كما يظهر بالتامل فتامل وح لا يرد عليه لان اثبات النبوة لا يتوقف على
اثبات عموم العلم بل على علمه بالمعجزة الخارقة واثبات العلم بها لا يتوقف على اثبات
عموم العلم بل يجوز ان يحصل بمشاهدة المعجزة العلم بان فاعلها ليس الا الله تعالى وحصل ايضا
بملاحظة احكامها واتقانها العلم بكون مبدئها عالما وح فلا دور فيه فتامل لان

اثبات النبوة يتوقف على اثبات العلم بامور اخرى ايضا مثل العلم بدعوى الشخص وصدقه وكذبه
وان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم بهذه الامور بدون التمسك بعموم
العلم مشكل جدا فتدبر ان اراد بالظهور الخ يعني ان المجيب ان اراد بالظهور
الذي نفاه التفصيلي بان يكون المراد وان لم يكن كون المرسل عالما ملتفتا اليه لنا
ملحوظا على التفصيل فمسلم جواز ذلك لكن هذا لا ينفي وجوب حصول علما لكون المرسل عالما
وان لم يكن ملتفتا اليه في ذلك الوقت بل اللازم على هذا ليس الا جواز كون الالتفات
بالعلم مستفادا من الشرع لا حصول العلم والكلام في حصول العلم وان اراد بالظهور حصول
العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون حصول العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو مكابرة
هذا ولا يخفى سخافة الترديد فان في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما والالتفات
الالتفات اليه ايضا اذ لو لم يلتفت اليه فلا يحصل العلم بصدقه ولا يجري علينا به لو لم
يلاحظ في هذا الوقت الا ان يق ان حصول العلم لنا بذلك في وقت واستقراره في
ذهننا والعلم الاجمالي في هذا الوقت كاف في ذلك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت على
التفصيل اذ ذكر انا استدل على المطالب بمقدمات استقرت في اذهاننا وان لم نلتفت
اليها في هذا الوقت لكن لا يخفى ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما في المقدمات
القريبة فلا والظاهر ان علمه تع من المقدمات القريبة لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات
اليه فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره المجيب شرطية لا تقبل المنع سواء حمل على الظهور التفصيلي
او على حصول العلم فان لو لم يثبت صدق الرسل لحصل العلم بجميع ما اخبر وابه وان لم

نعلم شيئاً آخر اصلاً فالاولى ان يعترض على المجيب بان الشرطية التي ذكرها مسلمة لكن الكلام في ثبوت مقدمها يعني ان ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كما انه لا يمكن بدون العلم بكون
المرسل عالماً اذ مناط اثبات ذلك على انه تعالى عالم بها ويقبح عقلاً من العالم القادر اظهار
المعجزة على يد الكاذب فيكون صادقاً فالم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته لا يثبت صدق
الرسل في دعوى انه يجوز ان يحصل العلم بالصدق بمحض ملاحظة المعجزة كما نقل عن بعض الحكماء
لا يخلو عن اشكال وكان هذا هو الذي حكم الشارح بان الظاهر انه مكابرة فتامل فيكون
الالتفات بها الى الصدق بعض العلم وفي بعض النسخ بها راجعاً الى العلم والقدرة والمجيب والى
لم يتعرض للقدرة لكنه لما كان المورد قد تعرض لها على سبيل الاستطراد اشارة الى
ورود الاشكال فيها ايضاً على اثبات القدرة بالشرع فاشار المحشي الى جريان الجواب
فيها ايضاً ولهذا قد تعرض للقدرة ايضاً في ذيل فالاولى اقامتم ثم ان الباء للتعدية
والمراد بقدرته الالتفات الا دون الباء على ما ذكره السيد الداماد سهو وما ذكره
من ان الباء للسببية وضمير انها عين المعجزة اي يكون الالتفات الا لكون المرسل
عالماً قادراً مستفاداً من الشرع بسبب المعجزة وان كان مع العلم لكون المرسل عالماً
قادراً من سبيل العقل بعيد جداً والاولى ان يحمل كلامه على ما قد اشرنا الى
ما فيه فتذكر والايضاً يمكن ان يقرر توجيه آخر من قبل صاحب العلم بالشرع بان
مراده اثبات العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان لا ان يعض الكن ذلك
لا اثبات مطلق العلم الموقوف ولا دور لان اثبات الشرع انما توقف على اثبات مطلق العلم

لا العلم القديم وفيه نظر لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم المتقدم اذ لو لم يكن تعالى
عالماً بالصدور المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها بل انما علمه بعد الصدور او مع الصدور
ايضاً لما امكن منعه منه لو صح انه تعالى اراد العلم قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى الا كما
الرؤية فيها فكما انه لا يمكن ان يرى فعلاً قبل وقوعه وانما يراه اذا فعل فكذلك علمه تعالى
واذا كان علمه تعالى بهذه المرتبة فكما انه لا يمكن ان يصير رؤيته العقل مانعاً لوقوعه
فكذلك لا يمكن ان يكون علمه تعالى مانعاً من وقوع شيء فاثبات الشرع يتوقف على العلم
المتقدم ولا يكفي مثل هذا العلم فتامل واعترض في الحواشي القديمة بان التصديق بارسال
الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة يلزم الدور ان اريد العلم بما هو في حقيقة القدرة
انتهى والجواب بان المراد بالقدرة انما هو ما حققه المحشي لا ما هو المشهور والعلم ما هو في
الثاني لا الاول على ما في بعض الحواشي مدفوع بان اثبات الشرع يتوقف على القدرة
بالمعنى المشهور ايضاً فيلزم الدور بل لا توقف له الا على ذلك فلا يصح ان يكون المراد بالقدرة
انما هو الاول لا الثاني وكان قول هذا القائل في آخر كلامه فتامل فيه اشارة الى هذا
فالحق في دفع الاعتراض ان يقال ان الماخوذ في القدرة ليس الا مطلق العلم لا العلم المتقدم
فلا يلزم الدور وهذا ظاهر جداً فان قلت قدرته تعالى يجب ان يصلح للمنع عن الصدور
لو لم يكن العلم الماخوذ هو العلم المتقدم لم يصلح له قلت هذا مسلم لكن على هذا الا
لا يتم القدرة في البين بل يجب ان يقال ان اثبات الشرع يتوقف على العلم المتقدم ابتداء
فيلزم الدور كما ذكرنا من توسط القدرة بدل على ان ليس لها فائدة الا ذلك الا ان يقال ان

توسيط القدرة لبيان التوقف على العلم المتقدم فيكون حاصل كلامه انه تعالى يجب ان يقدر
على المنع وما ذاك الا بالعلم المتقدم وح فيرجع كلامه الى ما حرّرناه او ردنا لكن الظاهر انه لم
يتفطن له ذلك بل قال ولم يبال والله يعلم حقيقة الحال ان المانع عن التعقل انما هو المادة
وعلائقها قال بعض المحققين المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية
اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجوداً لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او
موضوعاً واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست
مانعة من كون الشيء معقولاً مطلقاً بل من كون الشيء معقولاً لا بكلو لمرتبة الحاقل فان المعقولية
قد يكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورة حالة فيه وح يجب ان
يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة
مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع من التعقل مطلقاً في المادة وعلائقها فاحفظ
ذلك انتهى والظاهر ان المراد ههنا ان المادة مانعة من العاقلية لا المعقولية والمراد بها
ما يشمل الموضوع فيستقيم حصر المانع عن التعقل في المادة وعلائقها ولا غبار عليه فتامل
ولما كان وجود المحسوس والمعقول اي هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان
وجود المحسوس والمعقول في ذاته اي وجوده في نفسه عين وجوده للمدرك اي عينه او وجوده للطرف كما
ادعاه الشيخ في الاعتراض ان وجودها في انفسها عين وجودها للطرف وثانيهما ان
ملك الدعوى في العلم الحضوري وكذا الحصولي ايضاً بناء على ان كلاً من المحسوس والمعقول في عالم
الصورة لانها اي المحسوس والمعقول بالذات كما هو رأي الشيخين وقوله فكان وجوده للمدرك

اشارة الى دعوى جزء اي اتحاد الوجود للمدرك مع المحسوسية والمعقولية لئلا يلزم من المعد ممتنع
ان يكون الوجود لنفسه للمحسوس والمعقول عين المحسوسية والمعقولية وثانيها ان يكون المراد
ان الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول اي المحسوسية
والمعقولية هو الوجود للمدرك وقوله وكان وجوده لمدركه اشارة الى عكس ذلك اي الوجود
للمدرك ايضاً هو المحسوسية والمعقولية وبالجملة المراد من المقدمتين اتحاد المحسوسية والمعقولية
مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما على الآخر كما ادعى المقدر بين قوله لم يصح
جزءاً له لانه شرط اليه كما فتامل لم يصح ان يكون وجوده لغيره مدركاً لذاته
والا لكان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره او نقول
والا لكان مدركيته عبارة عن وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره ومدرك
ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته او يكون نفس وجوده هو مدركيته لذاته
فيكون هو ادراكه لذاته ايضاً بالمآل ولنقول ان ادراكه لذاته قول الى وجوده
لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن ادراكه لذاته وكل ما هو موجود لذاته
مدرك لذاته لو ليس وجوده في نفسه الا كونه مدركاً لذاته اذ المدركية ليست الا الوجود
له هذا وفيه نظر اما على الاول فلان دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود
للطرف في شيء خلاف الظاهر بل الظاهر ان اطلاق الوجود على المعنيين انما هو
بالاشتراك اللفظي ولو تنزل عن ذلك فلا بد من دليل كما لا يخفى ولو حمل الكلام على
الاستلزام اي الوجود في نفسه لكل محسوس ومعقول يلزم الوجود للطرف المدرك وينزل منه

وذلك فان اراد بالوجوب للمدرك القيام به او عدم القيام بغيره فمم وان اراد ما يشاول عدم الغيبة
فمم لكن على هذا لم لا يجوز ان يكون شيء قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته وايضا يرد عليه
انه ان اراد لكل ما هو محسوس او معقول الشيء او وجوده في نفسه هو وجوده للمدرك فمم لكن لا يلزم منه
ان يكون لكل ما هو موجود لذاته فهو مدرك لذاته بل يكون اثباته به بعد ما ورد عليه المنع وان
اراد ان الوجود في نفسه لكل شيء هو الوجود للمدرك فمم لا بد له من بيان والقياس ان
المقدمة الثانية اي ان الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية بل لعله شرط فيهما
شرط اخر غير الوجود للمدرك وح فلا يلزم ان يكون في مدرك ذاته نفس وجوده ادراكه وان
ان يكون لكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته كما لا يخفى وايضا على الثاني فلانه ان اراد
ان المحسوسية والمعقولية حقيقتها هي الوجود للغير اي نحو كان فكذا الوجود للغير باي نحو كان
هو المحسوسية والمعقولية فلا نم ذلك حتى يثبت انه لابد وان اراد ان المحسوسية والمعقولية
تصدق عليهما انها الوجود وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولية فان اراد
بالصدق المذكور الصدق في الجملة فمم لكن لا يتفرع عليه شيء مما فرع عليه وان اراد
الصدق كليا فان اراد بالوجود للغير هو القيام به او عدم القيام بغيره فمم ولو سلم
فلا يتفرع عليه لتفرعه الاخران كما لا يخفى وان اراد به ما يشاول عدم الغيبة عنه
فمم لكن لا يتفرع عليه الشيء مما فرع عليه وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود
للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية و
المعقولية فان اراد بالوجود للمدرك القيام به او عدم القيام بغيره فمم كما ذكرنا وان

اراده ما يشاول عدم الغيبة فمم لكن على هذا يجوز ان يكون شيء قائما بغيره ومع هذا يكون
مدركا لذاته كما ذكرنا وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان يكون لكل ما وجوده لذاته فهو
مدرك لذاته اذ الوجود لذاته مطلقا على هذا ليس عين مدركيته له بل الوجود لذاته او
كان وذاته مدركا عين مدركيته لها والكلام ليس الا في اثبات كون الذات مدركا
فتامل لا يصح ان يكون مقارنته للمادة مما ذكره على تسليم انما يدل على انه لا يجوز
ان يكون مقارنته للمادة بالحلول فيها واما اذا كان شيء مقارنا للمادة بان يكون
جزءا له كالجسم فلم يظهر مما ذكره عدم جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراكه
لذاته انما يكون بادراك اجزائه والمفروض انه لا يمكن له ادراك جزئه الذي هو الصورة
لانها حالة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشيء اجمالا بدون ان يحصل العلم
باجزائه وايضا ان حلول الصورة في الهيولى لا يضر بانعام تعقلها شيئا لها اذ يمكن ان
يتعقلها باستحضار حضورها عنده او الصورة تنتزع معنى مجرد ذلك الصورة لا ذات الصورة
كيف ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون الصورة معقولة اصلا وهو غير معقول فتامل
او يقال انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والاخر الصورة وشيء منهما لا يصلح لان يكون
عاقلا لذاته فالمجموع ايضا لا يصلح له ذلك وفيه ايضا منع لا يخفى ولكن ما هو المحجوب
عن ذاته اي غير مدرك لذاته فلمقارنته المادة غير مدرك ذاته وذاته فقوله فلمقارنته المادة
تعليل لقوله غير مدرك ذاته مقدم عليه وحاصل المعنى ان لكل ما هو محجوب عن ذاته فوجه
حجبه هو مقارنته المادة ويدرك ذاته لكونها موجودة لمجالها التي هي تلك

الا عرضا لا ذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات اي الحواس النفس
وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق
كذا افاده بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقلنا هنا الا ان مقارن المادة
لا يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه لا يجوز ان يكون مدركا اصلا وح فلم يظهر بطلان
كون مدرك المحسوسات هو الحواس ولا كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة
فتامل ووجهه من حيث هو معقول اي وجوده لعاقله فافهم وليس للهيولى
وجود بالفعل في حد ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل في ذاتها وانما بعد
ضم الصورة فتصير موجودة بالفعل لمقارنتها وظاهر ان هذا يكفي الظهور لها وكونها عالمة
بنفسها لو كان مناط العالمية هو ما ذكره اذ لا يجب في العالم ان يكون وجهه من ذاته
والا لخرج جميع الممكنات لان وجودها من عللها هذا نعم لو قيل ان الهيولى والصورة
موجودتان بوجود واحد لكان لما ذكره وجه لكنه خلاف رأي اهل التحقيق والذي
يظهر من كلامهم ان الهيولى لما اعتبرت جوهرا بالقوة والاستعداد وحقيقتها انها
جوهر مستعد لكل شيء فهي في حد ذاتها لا تقبل الظهور ولا شك في ظهورها الا في عالم
ذاتها وان صارت بعد ضم الصورة موجودة بالفعل فكانه اعتبر في كون الشيء عالما
مع ما ذكره ان يكون في ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئا الا فيما لم يظهر قوة واستعداد
والهيولى ليست كذلك قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى وفعليتها على كونها مستعدة
لكل او الجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا

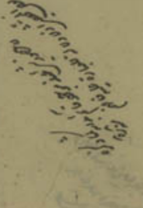
بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس
في موضوع فهو سلب واما انه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام
ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء
فصورته التي يظن انه مستعد قابل انتهى وههنا كلام اخر صحيح ثم انه اعترض عليه بان كون
حقيقة الهيولى هي القوة ينافي ما حققه في مسائله الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة
مع تبدل الصورة وانت خبير بان كون حقيقتها القوة لا ينافي ان يحصل لها وحدة شخصية
بعد ضم الصورة واما انه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي علة لها
فليس ههنا موضع تحقيقه فتامل وايضا لو جوز تحقق الشخص بدون الوجود فيمكن ان يكون
ان كون حقيقتها القوة لا ينافي الوحدة الشخصية اذ يمكن ان يكون متشخصا ما مستعد
لكل صورة ويبقى بحاله مع كل منها فتامل لان الوجود هو الظهور قال بعض
المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة رأسا بل
موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما توهم فاذا كان
الوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود
الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورا لذاتها
ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها
قلت قد نظرنا في ذلك فيما بعد اذ التحقيق عشق الهيولى وظهور سرايته نور العشق الذي هو فرع الشعور
في جميع الموجودات كما هو رأي جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة

قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود بنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر بنفسه انتهى وانت خبير بان
الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلا وانما يصير موجودة بعد ضم الصورة كما قال الشيخ في
التعليقات الهيولى معدومة بالذات وموجودة بالعرض وبعد ذلك فيمكن ان يبقى ان ليس
وجودها وجودا ضعيفا كسائر الموجودات لكن لما لطها بالصورة وعدم امكان تجردها
عنها وذاتها لا يمكن ان يكون معقولة لذاته قال الشيخ ان معقولية الشيء اي تجريده عن
المادة وعلائقها والشيء اذا كان بحالة اي اعرضت لا يكون مجردا البتة فلا يكون عقلا
ولا معقولا لذاته انتهى وبالجملة اعتبر ان كون الشيء عاقلا لذاته مع ما ذكره من كونه مجردا
قائما بذاته ان لا يكون ملحوظا بشيء اخر بحيث لا يمكن تعقيبه بدونه والهيولى ليست كذلك
كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور اصلا فتامل   فتعقل وجوده اذن معقولية
لذاته وعاقلية لذاته فباعتبار كونه حضور مجرد موجود بالفعل عند مجرد كان معقولية لذاته
وباعتبار كونه كون مجرد حاضر عنده مجرد اخر عاقلية فقد اجتمع العاقلية والمعقولية
باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما زعم بعض سادة المحشين من انه لا يوجب
التكثر لذلك الا اعتبار ايضا فهو سهو ولا حاجة له الا البيان   موجوده اذن
عقل وعاقل ومعقول كون وجهه عقلا ظاهر واما كونه عاقلا ومعقولا فهو كما ترى
بل يلزم مما ذكره ان يكون ذاته عاقلا ومعقولا لا وجوده ولعله اراد بالوجود
القائم بالذات ويمكن ان يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلام الشارح على الوجود القائم بالمجرد
المجرد عن المادة وح يكون وجهه عقلا وعاقلا ظاهر لا كلام فيه فتدبر   قد عرفت

ان المعقول

ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها و
هذا هو المراد بالموجبة الكلية ثم ان هذا لم يظهر مما نقل سابقا من كلامه وكانه في كلام
اخر لم ينقل ههنا   حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لا يخفى انه قد
ظهر ذلك من كلماته التي نقلها ههنا فلا يحتاج الى التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات
بطريق اخر او يكون هذا الكلام وقع قبل ذلك فتامل   لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد
فيه انا لا نسلم انحصار شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج المجرد بالفعل الى الغير حتى يصير معقولا
لم لا يجوز اشتراطها بشرط اخر او كون معنى اخر وراء المادية مانعا عنها فتدبر
فهو اذن معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر مما ذكره الا
انه معقول بالفعل بمعنى انه ان تحقق ايضا عاقل عقله وح فقوله فهو عاقل لذاته
فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة ممنوع ويمكن ان لا يكون عاقلا لذاته
لكن يكون بحيث اذا تحقق عاقل عقله ولو سلم انه معقول بمعنى الامر ايضا لعله يكفي
لكونه معقولا بالفعل كونه معقولا للواجب تعالى او للمبادي العالية ولا حاجة الى ان
يكون معقولا لذاته فتامل   ومنشا ما ليس الا التجرد هذا انما لا يتم
على طريقة النظر ولعله يظهر بحدس او كشف والله يعلم   لا يخفى ما في جعل عبارة المتن
وذلك لما عرفت من ان جعل هذه مقدمة اولى والحكم بكونه ثالثا مع انه لا يصلح
دليلا ما لم ينضم اليه الثانية او دليل اخر لا يخلو عن حزازة   من ملاحظة الثلث المذكورة
سابقا في الحاشية المعنونة بقوله واستناد كل شي اليه اشار اليه بقوله وعلى هذا

يكن حمل قول المص والاخير عام في الثاني والثالث اشار اليه بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول
على دليل اخر في الحكم بكذلك هذا انه قد حكم سابقا بان اجمال الدليل الاول صرف المشاء
فلا بد من عده ههنا اولا الا ان يقال انه مع انه صرف عن المشاء مراد لما من تقرير الشرح
ويحتمل ان يكون المص اشار الى ما ذكره في الحاشية المذكورة في تقرير الدليل بحيث
ذكره في تقرير الدليل الاول تقريرين فلما اعتبر تغيير التقرير في الدليل الاول فكان الاولى
ان يعتبر ذلك في الدليل الثاني ايضا ويحتمل المعاني ذا ربعة لا ثلثة فتامل   اولا
يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم لا يخفى ان ليس في هذه العبارة كون العلم
عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم ودلالة كلامه
الحد دورا وايضا لكان اثبات علمه تعالى بذاته مصادرة على المطلوب كما ذكره بعض المحققين
فلا بد ان يكون المراد حضور شي عند شي وح يكون العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم
للمعنى بهما كما لا يخفى وانما يكون بديهيا لو كان المراد هو المعنى الاول وقد عرفت
فساده وايضا لو كان ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على تقرير المراد منه لان تعريف
اخص من تعريف الشيخ فاذا كان عند حضور شي عند شي تحقق العلم ضرورة فعند حضور
الماهية المجردة عن علائق المادية عند الشيء المجرد القائم بذاته يكون تحققه اظهر ولو
منع الاظهرية فلا اقل من المساواة ولو منع ذلك ايضا فلا شك انه يحكم العقل به قطعا
عند ملاحظة هذه المقدمة فالمنع غير متوجه فتامل وههنا كلام يجري افاتنظر
اذ المقصود ليس ههنا ماهنا فالمنع وان توجه ظاهرا لكن لا يضر شيئا اذ لو لم يكن حقيقة العلم



ذلك

ذلك فلا شك في كونه لازما له وبذلك يتم المطلوب كما لا يخفى   قد عرفت ان هذا المنع في
قد عرفت ما فيه   تحد سواء من ذلك اي مجموع الامرين فانهم لما وجدوا النفس
اذا اعتبرت من حيث ادراكها بدون واسطة امر اخر من الالات وقواها عالمة بالمعاني
الكلية المجردة دون المعاني الجزئية المادية وتحقق في هذه الصورة الا حضور ماهية
مجردة عند موجود قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور
مدخلا في كون الشيء معلوما لكن لم يعلم بذلك ان مطلق الحضور كاف لاحتمال
ان يعتبر الحضور الخاص ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه
علموا ان المعتبر هو مطلق الحضور هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى سخافة امثال
هذه الدلائل ثم ان النفس يلاحظ العلم بالماديات ايضا لكن بواسطة الالات فكيف
يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون مراده تحد سواء من ذلك ان التعقل
اي ادراك المجرد عبارة عن ذلك لا مطلق العلم او انهم تحد سواء من ذلك ان العلم
هو ذلك او لازم ذلك وان كان لازم اعم منه بحيث تحقق في غير هذه الصورة
ايضا ولا يخفى ما فيه من التعسف فافهم   والحق هو الثاني لان العلم والتعقل صفة
للعالم والحضور صفة المعلوم فيجب ان يكون العلم لازما للحضور المذكور ويكون صفة
للعالم وحكم بعض سادة المحشين بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه وما ذكره
بعض المحشين من انه ان كان المراد بالحضور الوجود الظلي المجرد فالحق ان التعقل
والعلم هو الحضور لا ذلك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شي المجرد قائم بالذات وان

كان امرا آخر فالحق ما قاله المحشي قدس سره فيه ان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه عين
العلم الانفعالي غير معقول اذ هو صفة للمعلوم كما ذكرنا والعلم صفة للعالم وما ذكرنا سابقا ليس
الا ان عنده حصول شيء المجرد قائم بالذات ليتحقق تعقل العلم البتة لانه على [illegible] فتامل
لانه غير بين ولا مبين بل مصادرة على المطلوب لما ذكره المحشي وانما قال على
تقرير [illegible] اذ على ما قرره المحشي من الوجه في الحاشية لا يلزم منه الشعور الا انك خبير
كما لا يخفى   نوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال حتى يندفع هذا المنع باختيار الشق
الاول وهو ان المراد بعدم الغيبة هو البعد قوله انه مجرد لا يوجب تعقله قلنا مجرد عدم
البعد لا يوجب تعقله لكن عدم بعد المجرد عن المجرد القائم بذاته يوجب تعقله اذ ليس حقيقة
العلم الا ذلك كما عرفت وما ذكرت من [illegible] غير [illegible] المجردة قائمة بذواتها [illegible]
ذلك المنع بالتقرير الاول ولا حاجة الى دفع المنع الثاني على التقرير الذي ذكره [illegible]
وهو اشتراط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده يحتاج الى التنبيه المذكور من اسقاط عدم
الاشتراط [illegible] بنفسه واما التمسك [illegible] فقد عرفت انه فاعرف ان علم
علمها بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبر التجرد ولا الاشتراط المذكور هذا ولا يخفى
انه يظهر من كلامه في هذه الحاشية ان كون العلم عبارة عما ذكره صاحب المواقف ظاهر
لا يتوجه عليه منع بخلاف ما ذكره الشارح وهو ينافي ما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم
عبارة عما ذكره الشارح بديهي لا يقبل المنع بخلاف ما ذكره صاحب المواقف والظاهر انه حمل
سابقا الحضور المعقول عنده الا انه على المعنى الذي [illegible] سابقا على بطلانه فلذا حكم بان كون

العلم عبارة عن ذلك الى عما هو لازم له بديهي وقد تفطن بهما بالمعنيين واشار الى انه لو كان
المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا فيكون ذاته غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى ممنوع الا انه غير
بين ولا مبين وان اريد مجرد حضور شيء عند شيء فهو مجرد لا يوجب تعقله وقد اشار الى
ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة او كان بمعنى اريد منه بحيث ان يحمل ما ذكره في التعريف ايضا
حتى يتم التقريب فارادته عليه بمنزلة الايراد على ذلك وقع فلا ايراد على المحشي وبعبارة
اخرى نقول انه حمل اولا ما ذكره في بيان العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم
عبارة عنه ولا يجب حمل ذلك ايضا على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من انه دوري وورود
ايضا في عدم الغيبة حمله اولا على مجرد عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع لكن يرد انه
لا يتم التقريب وقد اشار اليه بما ذكره من ان هذا المجرد لا يستلزم العلم وحمله ثانيا على
عدم البعد مع الشعور والانكشاف وح يتم التقريب لكن يتوجه عليه ما ذكره من انه
ممنوع بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكرنا وح فلا ايراد على المحشي ولا مناقضة في كلامه فتامل
فان الحكم بان الله عالم بالعالم [illegible] مراده كما افاده بعض المحققين ان هذا
الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية
بل انما يتوقف على كون الله عالما بالعالم من ان عالما بما صدر منه وهو بديهي ولذا اتى
بكلمة في مقام الاستفهام الانكاري الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اي الا يعلم
مخلوقاته والحال انه لطيف خبير اي عالم شاعر وانه لا يعلم   والله اعلم
الحاقه اشارة الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال فلا ضير بانتفائه

الوجب قطعا الى ما غيره وانه المعدوم هذا ثم اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى
بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه مما سيظهر وعلى هذا ان حضور الاشياء
انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بد من القول بعلمه تعالى قبل ايجادها حتى يتحقق الايجاد
والقيام الا ان له اشرعية عليه فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدم على
جميع الايجادات وما ذكر وانه ما يحتاج حينئذ الاول ما هو ظاهره وحمله على السيد
المحقق الدواني وغيره وهو ان يقال ان ذاته تعالى بمنزلة المجمل لجميع المعلومات فاذا علم
ذاته علم جميع الاشياء اجمالا كما في التمثيل الذي ذكروه وسنحققه هذا ظاهر لا يحتاج الى
الثاني اي يقال ان علمه تعالى اجماليا عبارة عن كونه في ذاته بحيث يظهر منه الانكشاف جميع
الموجودات اي كونه بحيث يظهر منه الوجود فان الوجود هو الانكشاف فكونه عالما بالذات
عن تكثره الى تعقل العلم والانكشاف الا عن الاستحضار بالفعل كما سيعلم المحشي بعد ذلك عن المصنف رحمه الله
في رسالة تحقيق العلم وح لم يكن في التمثيل بالمعقول البسيط مسامحة فان المعقول البسيط
صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة يدل عليها بالذات وانما التفاوت
في كون الادراك اشار على ما حقق ان التفاوت بالاجمال والتفصيل ليس في كون الادراك
لا في ذات المدرك وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس كذلك الصورة بل هو علة
لها ومبدأ لتلك العلوم فالتمثيل بمجرد الاشتراك في المبدئية وان كان احدهما في المبدئية
مبدئية الكل للاجزاء والاخر مبدئية الفاعل للمعقول فالاولى في التمثيل التمثيل
بكلام المتكلم كما ذكره بعض المحققين اي ملكة استحضار العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم

فظهر ان تلك الملكة علم اجمالي لجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع الاشياء
هذا وهذا ايضا ليس بشيء اذ لا شك ان مرتبة العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل مرتبة فوق
تلك المرتبة وكمال اتم منها فلو لم يكن ثابتا للواجب تعالى في مرتبة ذاته وانما يثبت له بعد
ذلك بعد ان يوجد غيره فيلزم ان يكون تعالى في مرتبة ذاته ناقصا مستكملا بغيره تعالى عن ذلك علوا
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا ايراد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى   بل عنده اشد
تجريدا اي عنده تعالى اشد تجريدا من المعقول البسيط لان ما عنده تعالى سبب لانكشاف
الاشياء وهو ذاته البسيط البحت الذي لا تكثر فيها اصلا بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا
وانما هو بسيط بالاضافة الى التفاصيل التي تحصل بعد التحليل فتامل   علما ومعلوما
هذا بالنسبة الى ذاته تعالى وبالنسبة الى الممكنات فانما يستقيم بناء على الوجه الاول فلا
تغفل   وهو ظاهر اي هذا القول ظاهر والاظهر ان المراد ان واجب الوجود ظاهر اي
ظاهر بذاته على ذاته وفي نفس الامر وهو ظاهر بذاته وهو اظهر   فعلمه الكل من حيث لا
كثرة فيه وذلك لانه لما كان مبدأ الكل وجود وعالما بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم
بالمعلول فعلمه الكل اي هو عالم بالكل لكن بحيث لا كثرة فيه وذلك باحد الوجهين المذكورين
وهو من حيث هو ظاهر عالم بذاته فنال الكل اي يعلم الكل في ذاته اي يكون علمه بذاته
هو بعينه علما بالكل بناء على ما ذكرنا في الوجه الاول اي يعلم الكل من ذاته بناء على ان
ذاته مبدأ لظهور الكل وليس المراد بالعلم به الا مبدئيته له كما ذكرنا في الوجه ثم ان
الكلام الا ههنا ينطبق على ما ذكره المحشي من العلم الاجمالي واما قوله فعلمه بالكل بعد ذاته

ونه بعض نسخ الفصوص بعد علمه بذاته وقوله وكثرة علمه بالكل كثرة بعدد ذاته فانها باعتبار ان
طرائق الظهورة كما هو المشهور من الفاظ الابدي السبع وتوجيهها بحيث لا يتأتى ما ذكره المحشي ان الحق
ان المراد بها العلم التفصيلي الذي هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالي او يقال ان المراد بالعلم
العلم الاجمالي او يقال المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار او لا شك ان اعتبار كونه
علما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته
والمراد من الثاني هو العلم التفصيلي وهذا اظهر ولو حمل كما ذكره بعض الفضلاء او يقال ان قوله
ذاته ليس خبرا للعقول فعلمه بالكل بل هو صفة للكل او قوله نفس ذاته خبر الكل في العلمين اي علمه
بالكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته هذا وهو ظاهر وفي بعض
نسخ الفصوص لم يوجد لفظ نفس ذاته وح يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته اي علمه بالكل بعد
ذاته وبعد علمه بذاته وقوله ويتحد الكل بالنسبة اليه ذاته ظاهره ايضا ينطبق على الاجمالي
ويمكن حمله على التفصيلي ايضا اي يتحد الكل بالنسبة اليه في ذاته في ان لها علما بجميعها من غير ان
يحصل فيها ولو حصل تكثرا فيها بل كما سيبين في المذهب الثاني للمشائين او بالحلول
فيها لكن لا يوجب تكثرا في جهات الذات تنافي الامور لعارضة له كما في المذهب الذي ذكره
وربما كان قوله بالنسبة اليه ذاته مؤيدا لحمله على العلم التفصيلي ولو كان المراد العلم الاجمالي
لكان ينبغي ان يقال ويتحد الكل في ذاته كما ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله
فهو الكل في وحدة ظاهره منطبق على الاجمالي على الوجه الاول الذي ذكرناه اي فالواجب
الكل في وحدة اي كل الاشياء في حال كونه واحدا لا تكثر فيه ويحتمل ان يكون المراد ان الكل

اي كل ما عدا الواجب

اي كل ما عدا الواجب هو الكل في وحدة اذ ذاته تعالى لما كان علة بسيطة اجمالية لجميع ما عداه
فيكون الكل كلا في وحدة ويمكن ان يكون المراد ان الواجب هو الكل اي عالم بالكل و
مبدأ له في حال كونه في وحدة اذ الكل كل في وحدة اي معلوم له بذاته الاحدي وح ينطبق
على الوجه الاول الثاني الذي ذكرناه في تحقيق العلم الاجمالي فتأمل فهذا مستوعب على ما تقرر ان
حمل ذلك على العلم الاجمالي وعلى اول الكلام ان حمل تمام البين على العلم التفصيلي ويمكن
حمل ذلك ايضا على العلم التفصيلي اي فالكل في وحدة بان يكون المراد هو ما ذكرنا في بيان قوله
ويتحد الكل بالنسبة اليه ذاته لينطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا والبعد من تطبيق الكلام
على المذهب القائلين بالصور فتدبر   ومراتبه اربع قال بعض المحققين انما جميع في
علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في المراتب في
نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة الاجمال العيني بعين ذاته للاشياء كذلك يجب ان
يعلم الاشياء في جميع المراتب اللاحقة بها اجمالا وهي مراتب وجودات عللها فاولها
مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو مرتبة وجوده المتقدمة على جميع
المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات
العقول النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل جوده فلها تقدم بالوجود على الاشياء التي
تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا وجود لها بعينها اولست اي في
تلك المرتبة لا شائع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة وتمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في
تلك المرتبة عين وجودات تلك العقل فوجودات تلك العقل علوم تفصيلية له تعالى بعدها بها

وعلم اجمالي بسائر الاشياء التي هي معلولات لها لما ان وجه ما تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاتها وثانيها
مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات الجسمانية فيجب ان
يعلم تلك المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية بعد ما في تلك المرتبة بل بمهياتها المرتسمة باقسام
الاول تعالى بواسطة علم العقل في الواح تلك النفوس فلا يكون في العقل يكون تفصيليا في النفوس
وهناك يمتاز المهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة القدر بالعلم
كالصور الكلية المرتسمة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي
بافرادها الموجودة في الخارج فهذه هي مرتبة علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من المراتب الثلث
مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي هي مراتب علمه التفصيلي فمراتب علمه
الاجمالي ثلث مراتب ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس الاولى اجمالية فقط والاخيرتان
تفصيلية فقط والثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار اخر انتهى وفيه نظر اما
اولا فلانه لا حاجة في علمه تعالى الى هذه المراتب والتزام حصولها فانه صفة الكمال لا تعزب
الفاقد لها الكمال بعد تمام الكمال بل علمه الكامل زعمهم تحقق علمه الاجمالي ولا حاجة الى اثبات المراتب
العلم التفصيلي الا في نفس الامر لكنه اي انه كل موجود فهو مع ما هو يكون في نفس الامر الصور حاضرة
عنده تعالى وظاهر انه لظهور علمه التفصيلي على التفصيل المذكور الا انه يجب اثبات تلك
المراتب لتصحيح علمه تعالى واما ثانيا فلان وجوب علمه تعالى بتلك المراتب بالاشياء في جميع
المراتب ثم لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب علمه الاجمالي اثبات جميع المراتب هو بكثير عنهم
واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه لتخصيص بالاربع او الخمس او غير

متناهية

متناهية ويجيء علمه تعالى بالكل فيها في مرتبة وجود علته فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه تعالى هذا وتم
ما ذكره من قوله فوجودات تلك العقل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بسائر الاشياء
مبني على ان يكون صفات العقول عين ذواتها كما نسب الى الحكماء ولو قيل بزيادتها يجب
ان يقال في توجيه كلام المحشي ان تلك المرتبة علم تفصيلي بوجودات تلك العقل لحضورها بذواتها
واجمالي بالنسبة الى الموجودات لان صور الجميع مكنونة فيها الا ان وجودها علم اجمالي بها و
كون تلك المرتبة اجمالية بالنسبة الى المرتبة التي بعدها لان التفصيل فيها اكثر وفيه تكلف
بل الظاهر حمل كلام المحشي على الوجه الاول فتدبر   احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل
اشارة الى دفع ما يتراءى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم
وتارة انه العقل من المنافاة وذلك بما ذكره بعض المحققين من ان تلك الثلثة عبارة عن شيء
واحد فان العقل الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار
كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما هو كائن الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية
كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في ذهننا على الواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار
ان تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون باتصال النفس النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو
ظاهر في ذاته وسبب لظهور في العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر
في ذاته وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور وهي بعينها الذات النبوية
صلوات الله عليها وعلى سائر الذوات المطهرة المتشعبة منها كما ذكره المحققين وعلى هذا لا
احتمال الاولية وينافيه كما قيل لكن لا يخفى ان العقل على ما اثبته الحكماء مخالف للشرع لانهم زعموا

مقدمة وقد علم من الشرح حدوث العالم فلا تغفل   و بالنفس الكلي عند الصوفية وقد وقع
ذلك في كلام بعض الحكماء ايضا كما نقل عن الشيخ انه قال في رسالة المبدء والمعاد او في رسالة المعراج ان
واولها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكر ايضا في رسالة الموسومة بالاسئلة والاجوبة انه
يطلق نفس الكل تارة على النفس المحركة للفلك الاعظم التي تسمى في الشرع عرشا وتارة على
جملة الانفس المحركة للافلاك كلها كانها نفس واحدة والافلاك جرم واحد هذا ثم الظاهر
ان يجعل للنفوس المجردة الانسانية مرتبة اخرى ويدرج في هذه المرتبة اذ لا يمكن ادراجها
في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادية وهي لا تنتقش في النفوس المجردة
على رأيهم ويبعد جدا ان يجعل قواها مرتبة ولا يذكر انفسها مرتبة غير ان اللهم فتامل
وفي اثباتها كتاب المحو والاثبات بحيث ان الصور المرتسمة فيها لما كانت صورا
للجزئيات الفاسدة فكان ان تلك الجزئيات تمحو وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها
كذا ذكره بعض المحققين ثم ان حمل تلك الالفاظ الواقعة في الشرع على المعاني المذكورة
انما هو مجرد التشهي والرجم بالغيب بلا سند شرعي والظاهر منها معان اخر وان امكن حملها
عليها والله اعلم   منها انه لما كان وجود العلة الخ لا يجوز ان يشتبه يرد على
علم الواجب تعالى وان لم نقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك انه لا بد من علمه تعالى
بجميع الاشياء في الازل وذلك لا يمكن ان يكون بصور انفسها فلا بد ان يكون بصور
صورها وذلك انما يطابق الارتسام في ذات العلة الخ فتامل   وكونه قابلا
وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة للممتنع فيه مجال فتامل   فيلزم المثل الافلاطونية

قال بعض المحققين

قال بعض المحققين اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة بالصور العلمية المتعلقة الموجودة لا في
محل ولا في موضوع ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات الوجود الكلي الطبيعي
بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث انها
متمايزة في عالم الامر عن الافراد وورائها لها الموجودة في عالم الخلق بمعنى وجود الافراد
مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم العالم المثالي المتوسط بين عالم الغيب
والشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية
التي هي ارباب الانواع المتوكلة على حفظ ما كان اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كما ان
النفوس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة
المجردة وفليستعر رب النوع الخارق للطبيعة الجرمية الهيولانية والصورة الجوهرية المنطبعة
وهي ضرب من الملائكة الجبارية فلتعلم ان باطل تفسير الاخيرين باطل عند المحققين
بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها   لزم ان يكون جميع الحادثات مع الواجب الوجود
مسبوقا بالعلم قال بعض المحققين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة
بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالما
بذاتها وجب ان يكون علمها بالمعلولات ايضا سابقا على المعلولات ليتحقق الاستلزام بينهما
انتهى وفيه تامل لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم بالعلة
سابقا على شيء ان يكون العلم بالمعلول ايضا سابقا عليه وهو ظاهر فالصواب ان يقال ان هذا انما

على ان يكون مراده من تلك المقدمة ان علمه بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول اما
لو كان مراده ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مطلقا فلا يتم المطلوب ولا يتيسر التمحل الا هذا
فلا تغفل   فيلزم التسلسل لان تلك العلوم ايضا معلولة له تعالى فيلزم سبق علمه تعالى بها ايضا
فيتسلسل او ينتهي الى علم لا يكون معلولا له وذلك اما بان يكون عينه تعالى او قائما بغيره تعالى
فهو معلول له تعالى وكونه عينا ليس الا لما سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها فتامل
فان قيل ان حضور المعلولات الخ فهذا في العلم التفصيلي واما في العلم الكمالي الاجمالي فيحقق لانا نعلم
ان حضور العلة عين حضور معلولها بل يتضمنه وذلك وجه انما ان يمنع ايضا كون وجودها مغايرا
لوجود معلولها ويلزم التضمن فيه ايضا ويمنع كون التغاير الوجودي مستلزما للتغاير الحضوري
ايضا لكنا نقول ان حضور العلة مستلزم لحضور المعلول اجمالا لكنا لا نعلم كيفية حضوره
او نجعل العلم الاجمالي عبارة عما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تحقيق العلم الاجمالي هذا ولا يخفى
انه لم يحسن من المحشي ايهاما اهمال ذلك وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال
والله تعالى اعلم   ان ذلك يستلزم العلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر من عموم
الملازمة فاشرح ترتب التالي على المقدم ظاهر اعني خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي
هو قسيم هذا الشق فاشرح توقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اورده هناك فتدبر
كذا ذكره بعض المحققين وقد عرفت ما في البيان الذي اورده هناك ثم انه لو اثبت الملازمة
على الشق الاخر ايضا فلا وجه لترديد المحشي وتفصيله ان المراد هل هو قبل الايجاد او اعم اذ ليس مناط
الجواب الا ان العلم الاجمالي سابق دون التفصيلي فينبغي الاكتفاء بما ذكره في التفصيل في

الشق الاول



الشق الاول فالحق في توجيه المحشي هو ما ذكرنا فتدبر   فان القول بان حضور العلة الخ
ليظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول ايضا لو اورد في العلم الاجمالي انما هو الى منع مغايرة
الحضورين فيه كما ذكرنا في الحاشية السابقة او لا واشار حينئذ بانه قد استدل المعترض عليها
فلا يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في توجيهه احتمالين فتذكر   كان
ممنوعا اي يكون المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ممنوعة الخ
فلا اشكال في علم الواجب اذ مبنى الاشكال عليها والمراد منع كون
ذلك اي العلم التفصيلي هو مراده
فلا يرد الاشكال عليهم فافهم
قد وقع الفراغ من تسويد هذه الحاشية الشريفة الكاملة بالعبارات الخفية والجلية في يوم الاربعاء الثامن والعشرين من شهر
جمادى الثاني من شهور ١٢٢٥

